

Jean-Paul
Sartre

La trascendenza
dell'Ego

CHRISTIAN
MARINOTTI
EDIZIONI



Sartriana

.10

Collana

a cura di Gabriella Farina

Comitato scientifico:

*Gabriella Farina
Giovanni Invitto
Mario Perniola
Jacqueline Risset
Rocco Ronchi
Pier Aldo Rovatti
Michel Sicard
Carlo Sini
Sandra Teroni*

Jean-Paul
Sartre

La trascendenza dell'Ego

Una descrizione fenomenologica

Traduzione e cura di Rocco Ronchi

CHRISTIAN
MARINOTTI
EDIZIONI

Titolo originale:

La transcendance de l'Ego

Esquisse d'une description phénoménologique

par Sylvie Le Bon

© 1965, 1985 Librairie Philosophique J. VRIN, Paris

© 2011 Christian Marinotti Edizioni s.r.l., Milano

ISBN 978-88-8273-130-4

I diritti di traduzione, di adattamento totale o parziale, di riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Christian Marinotti Edizioni s.r.l.

Via Alberto da Giussano, 8 - 20145 Milano

Tel. 02 481.34.34 - Fax 02 481.33.10

www.marinotti.com

e-mail: edizioni@marinotti.com

Introduzione

Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella *Transcendance de l'Ego*

di Rocco Ronchi

Iniziata nel 1934, durante il soggiorno di studi berlinese, e pubblicata nel 1936 in «Recherches philosophiques», *La transcendance de l'Ego* segna di fatto l'esordio filosofico di Jean-Paul Sartre.¹ Non si può immaginare esordio più travolgente. Innanzitutto per un motivo interno all'opera sartriana. Secondo l'autorevole te-

¹ Il saggio costituisce lo sfondo teoretico imprescindibile delle quasi coeve ricerche sartriane di psicologia fenomenologica: *L'imagination* (PUF, Paris 1936; trad. it. di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004) e *L'imaginaire* (Gallimard, Paris 1940; trad. it. di R. Kirchmayr, *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007), nonché di quel trattato sistematico, lungamente meditato da Sartre, ma mai come tale pubblicato, che doveva intitolarsi *La Psyché*. Di questo studio, ripetutamente annunciato nel corso della *Transcendance de l'Ego*, apparirà, nel 1939, un breve estratto con il titolo *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (Hermann, Paris; trad. it. cit., in J.-P. SARTRE, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., pp. 153 sgg.). Contemporanea alla stesura della *Transcendance de l'Ego* è quella del brevissimo articolo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, pubblicato per la prima volta nella sezione "Chroniques" della «Nouvelle Revue Française» (304, gennaio 1939, pp. 31-35) con il titolo *Husserl et l'intentionnalité* (poi raccolto in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di F. Brioschi, in J.-P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 278 sgg.). L'articolo, per il tono e per lo stile, ricorda le prese di posizione delle avanguardie artistiche degli anni '20 e '30: "intenzionalità" vi risuona come vera e propria parola d'ordine della nuova generazione intellettuale francese, in esplicita polemica con i propri padri spirituali (Bergson, su tutti).

stimonianza di Simone de Beauvoir la distinzione tracciata in queste pagine tra “coscienza”, intesa come translucidità del cogito preriflessivo, e “psichico”, vale a dire l’ego come oggetto trascendente e opaco posto dalla coscienza atteggiata riflessivamente, non solo non sarà più messa in discussione da Sartre, ma costituirà l’architrave di tutto il suo pensiero.² La primordialità della coscienza irriflessa o preriflessiva, della coscienza senza ego, la sua *Selbstständigkeit*, è la chiave della sua ontologia fenomenologica. Gli studi sull’immaginazione e sull’immaginario, di poco successivi, proseguono l’opera di purificazione e svuotamento della coscienza progettata in queste difficili pagine. Che la coscienza sia un nulla, una «decompressione d’essere», come scriverà Sartre ne *L’Être et le Néant*, è un’acquisizione della *Transcendence de l’Ego*.³ Ancora ne *L’idiot de la famille*, e cioè alla fine della vicenda intellettuale di Sartre, l’Io dell’apprendista genio, ma “idiot” nella considerazione paterna, è solo il designato di una parola estranea, una parola anonima che viene da fuori. L’Ego è una trascendenza per il piccolo Gustave: egli vi si rapporta come a un oggetto alieno, lo manipola e lo recita, nel tentativo di farsi riconoscere dall’Altro e di integrarsi in quell’ordine simbolico al quale è *mal-vissé*.⁴

Tuttavia non è certo per ragioni di coerenza interna all’opera di Sartre che queste pagine si segnalano per il loro eccezionale

² SIMONE DE BEAUVOIR, *La force de l’âge*, Gallimard, Paris 1960, p. 189.

³ In *L’Être et le Néant. Essai d’une ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (trad. it di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1985), Sartre fa continuo riferimento alle tesi sostenute nella *Transcendence*. Si vedano i paragrafi «Il cogito preriflessivo e l’essere del *percepire*» (pp. 14 sgg.), «Il me e il circuito dell’ipseità» (pp. 150 sgg.), «Temporalità originaria e temporalità psichica: la riflessione» (pp. 202 sgg.) e il capitolo «L’esistenza di altri» (pp. 285 sgg.).

⁴ Si veda, in proposito, il mio saggio *Come parlano i mal amati? Letteratura ed estrangement ne L’Idiot de la famille*, in G. FARINA e R. KIRCHMAYR (a cura di), *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 62 sgg.

interesse. L'esordio del filosofo Sartre non è riducibile all'esordio pur importante della filosofia di Sartre. E non è nemmeno riducibile ad una faccenda interna alla scuola fenomenologica sebbene proprio in questi termini Sartre presenti la questione nella *Transcendance de l'Ego*: bisogna, egli scrive, restituire alla coscienza la purezza che questa, grazie alla riduzione fenomenologica, aveva guadagnato, e liberarla dall'ingombrante presenza di quell'Ego trascendentale «che sarebbe dietro a ogni coscienza, struttura necessaria di queste coscienze». La modalizzazione egologica della coscienza trascendentale operata da Husserl in *Idee I* non solo sarebbe superflua, ma nociva. «L'Io trascendentale – scrive infatti Sartre – è la morte della coscienza.» Passando dalle *Ricerche Logiche* – dove l'Io era considerato una produzione sintetica e trascendente la coscienza – alle *Idee*, le analisi di Husserl avrebbero insomma perso di radicalità, reintroducendo nella dimensione della coscienza, come suo fondamento, l'Io trascendentale di Kant.⁵

Come sempre accade, l'allievo rimprovera al maestro una mancata coerenza con quelle tesi che ne hanno fatto agli occhi dell'allievo, appunto, un maestro. Il tutto, non senza una qualche ingiustizia, dettata forse proprio dall'impazienza tipica dei grandi allievi. Basta, a questo proposito, ricordare quanto Husserl dirà, in *Idee II*, sull'anonimato dell'Io fungente: il rapporto dell'«esser-di-fronte», vi si afferma infatti, è asimmetrico e non bilaterale. Se è

⁵ Per quanto riguarda il riferimento alle *Ricerche Logiche*, si veda il Tomo II, 2ª Parte, V, par. 8, «L'io puro e la coscienziosità» (trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1986, vol. II, pp. 155 sgg.). Per quanto concerne invece le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, si vedano i §§ 57 e 80 (trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976, pp. 126 sgg. e pp. 178 sgg.). Secondo Francesco Saverio Trincia «il riassunto offerto da Sartre delle *Ricerche Logiche* di Husserl, con il dire che questi ha interpretato il Moi come “produzione trascendente” della coscienza semplifica non poco la tesi husserliana, in quanto la svuota di ogni riferimento alla nozione di “atto”» (*Il giovane Sartre e il problema dell'Io*, in G. FARINA (a cura di), *Sartre après Sartre*, Nino Aragno Editore, Roma 2008, p. 169).

un enunciato fenomenologicamente corretto quello che dice che la casa è di fronte a me, non lo è invece quello reciproco. Io non sono affatto di fronte alla casa. «Soltanto un io può avere un “di fronte” nel senso di cui ci stiamo occupando.»⁶ Solo per un altro io, ed è il caso che nella *Transcendence* interessa Sartre, solo per me stesso che mi guardo guardare – per la coscienza atteggiata riflessivamente o in modo “posizionale” di sé – questa reversibilità è possibile e possiamo dare un nome a quella coscienza (chi sono io? Io sono colui che è di fronte alla casa). A ripiombare nell’anonimia è però allora questa nuova coscienza che si guarda guardare e che mi istruisce sul mio *chi*. Irriflessa è ora la coscienza riflettente su se stessa *nell’atto* della sua riflessione. Il soggetto di questo nuovo «di-fronte-a» resta inoggettivabile. Una specie di anello di Gige assicura così alla coscienza fungente la sua inviolabilità di principio: nel mentre disvela a me stesso, al mondo, agli altri, il mio “chi” – e lo disvela come una qualsiasi “cosa” del mondo, accessibile all’intuizione dell’altro come alla mia, come oggetto di un’evidenza inadeguata, al pari di qualsiasi oggetto del mondo – la coscienza *in atto* (che altro significa “fungente” se non l’attuosità della coscienza?) si ritrae pudicamente allo sguardo. Il suo celarsi in una notte infinita è, anzi, la condizione di possibilità del presentarsi allo sguardo di qualcosa come un “chi”.

La riflessione, spiega Husserl, ha certamente la «straordinaria prerogativa» di porre di fronte alla coscienza «qualcosa che *era già, prima* che lo sguardo gli si rivolgesse»,⁷ ma questo qualcosa – l’Io – la coscienza lo può avere di fronte nel suo “fungere” *attuale* solo perché essa è sempre un passo oltre, perché, in quanto coscienza riflettente, *non è* quella coscienza che percepisce riflessivamente. Non la è non essendo altrove che là dove, *come tale*, come coscienza *in atto*, non è, né mai potrà essere. Rapporto di differenza e di implicazione che la distinzione gentiliana dell’*at-*

⁶ *Idee II*, trad. it. cit., p. 706.

⁷ *Idee I*, trad. it. cit., p. 98.

to e del fatto – ignorata, ovviamente, da Sartre, come dai suoi commentatori – aveva già da tempo posto al centro della filosofia speculativa.⁸

Ogni riflessione presuppone per essenza una coscienza irriflessa, la quale non può dunque lasciarsi circoscrivere dalla riflessione essendone appunto la condizione,⁹ ma meglio sarebbe dire che ne è l'*evento*. La tesi sostenuta dal giovane fenomenologo ne *La transcendance* è che questo atto irriflesso di riflessione che si dirige su di una coscienza non abbia alcun bisogno di modalizzarsi ancora egologicamente, pena una regressione all'infinito del presupposto. Se la coscienza di sé, che dobbiamo supporre a fondamento della coscienza di qualcosa, fosse infatti ancora modalizzata riflessivamente come coscienza posizionale di sé, si dovrebbe necessariamente supporre una nuova coscienza posizionale di sé e così via, all'infinito. Bisogna arrestare subito la replicazione tumorale della cellula riflessiva e porre a fondamento della riflessione un irriflesso che non abbia la forma della relazione oggettivante a sé. Tale irriflesso non ha perciò la forma "Io". Come qualsiasi altro esistente del mondo, l'Io è un oggetto trascendente che la coscienza autopercependosi riflessivamente pone di fronte a sé. L'io lo «abbiamo» a distanza nell'esperienza; dunque, l'esperienza *come tale*, sul fondamento della quale ogni *relazione a* (ogni coscienza posizionale *di*) è possibile, è «un campo tra-

⁸ Basti ricordare, a questo proposito, il seguente passo tratto dalla *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916): «Ogni tentativo che si faccia (...) di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante: la vera attività non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce» (Le Lettere, Firenze 2003, pp. 8-9).

⁹ *Idee II*, trad. it. cit., p. 639.

scendentale (...) impersonale o, se si preferisce, “prepersonale”, *senza Io*». L’io appare soltanto con l’atto riflessivo e «come correlato noematico di una intenzione riflessiva». Una riduzione fenomenologica coerente lo deve investire, spogliandolo di ogni ontologica dignità. Il maestro sarebbe stato troppo timido a tale proposito. Compito dell’allievo fedele al dettato del maestro è, allora, quello di procedere risolutamente in questa direzione.

Per questo s’imbatte nel fenomeno dell’angoscia, alla cui analisi Sartre dovrà buona parte della sua fama anche nel mondo extra-filosofico. L’angoscia gioca un ruolo di primo piano nella *Transcendance de l’Ego* dove per la prima volta è ampiamente tematizzata. Non è infatti grazie ad un’operazione metodica che la coscienza assoluta, impersonale, la coscienza fungente al fondo della coscienza di qualcosa, può apparire. Perché il campo trascendentale si faccia sensibile occorre «un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana». *L’epoché* è un fenomeno naturale, che non dipende da noi, ma che ci cade letteralmente addosso. L’angoscia *ci prende*. Ciò che nell’angoscia si fa sentire è la «mostruosa spontaneità» della coscienza irriflessa. E si mostra senza diventare oggetto. Non un sapere la rivela, ma un sentimento inquietante di inappropriatezza, di non padronanza di sé, di estraneità nei confronti dei propri stati e dei propri atti (Sartre cita come esempio un caso psicopatologico trattato da Pierre Janet). Nell’angoscia mi scopro giocato dalle mie “coscienze”, costretto a recitare un ruolo che non riconosco come mio. Esse mi precedono e sono *io*, che mi credevo alla loro origine, a dovere andare stupefatto, spaventato (e, talvolta, anche affascinato), verso di loro. «Di fatto, il Me non può niente su questa spontaneità» perché «l’ego non è proprietario della coscienza, ne è l’oggetto.» Per questa spontaneità Sartre, nella *Transcendance de l’Ego*, non parla ancora di libertà come farà negli scritti successivi.¹⁰ E la sua

¹⁰ Ne *La transcendance de l’Ego*, ha scritto la curatrice francese dell’opera, Sylvie Le Bon, «la libertà sta alla spontaneità come lo psichico alla coscienza.

cautela è legittima. Libertà significa infatti autoposizione della soggettività, emancipazione dai legami, mentre è proprio questa capacità di iniziare che la spontaneità della coscienza assoluta incontrata nell'angoscia fa vacillare. Ed è appunto per prevenire questa esplosione verso un mondo che ci precede, esplosione che ci assegna ad un «campo» che l'io non ha contribuito a creare, ma di cui, semmai, deve prendere atto, che subentra quella che Sartre ne *L'Être et le Néant* chiamerà «riflessione impura»,¹¹ vale a dire quella riflessione che rispondendo alla domanda “*chi sono io?*”, scambiando il mio sguardo con la cosa che vedo riflessa sullo specchio, determina positivamente il mio essere, fissa una maschera sociale sul mio volto e risolve senza residui la coscienza in questo essere trascendente. La psicologia, come sapere positivo concernente la relazione fra stati, azioni e qualità, può prendere così avvio. Ora, per quanto orribile possa essere il contenuto di questo sapere psicologico, esso tuttavia preserva dall'angoscia, protegge dall'esposizione senza riserve al mondo, crea un rifugio, un focolare domestico. Il triangolo edipico è pronto ad accogliermi. Il mostro della coscienza impersonale è addomesticato.

Lasciamo agli storici del pensiero fenomenologico l'arduo compito di stabilire se il sentiero battuto da Sartre diverga effettivamente da quello del maestro. Se la sua nozione di «coscienza di primo grado o *irriflessa*» o «coscienza non posizionale (di) sé», attingibile nell'angoscia, ci conduca effettivamente da qualche parte o non ci lasci nel bel mezzo di un'aporia. A parere di Francesco Saverio Trincia, ad esempio, «risulta molto difficile capire – se non sulla base della presupposizione di una nozione di coscienza che sfugge in via di principio ad ogni analisi critica – come possano convivere la funzione riflettente della coscienza e il suo

Ne *L'Être et le Néant* libertà e spontaneità si ricongiungeranno. La libertà è divenuta coestensiva dell'intera coscienza» (nota a *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1985, p. 80).

¹¹ *L'Être et le Néant*, trad. it. cit., p. 213.

essere non posizionale».¹² Ciò che mi preme sottolineare è che la questione sollevata da Sartre nella sua critica a Husserl è solo il viatico per un'altra questione, la quale costituisce, a mio giudizio, l'autentica posta in gioco nel saggio. È l'emergenza di questa "altra questione" a rendere *La transcendance de l'Ego* un testo fondamentale per il dibattito filosofico contemporaneo, come è testimoniato, del resto, dall'attenzione costante che ad esso hanno rivolto autori come Gilles Deleuze, Jacques Lacan o Renaud Barbaras. Forse, perfino a Sartre sfuggiva la portata speculativa della questione che lui stesso poneva quando individuava, come fondamento di possibilità della coscienza-intenzionalità (della coscienza *di* qualcosa), un campo trascendentale impersonale o, se si preferisce, «prepersonale».

Tuttavia, tale "altra questione" è nominata nel testo di Sartre. È esplicitamente posta nelle ultime pagine del saggio, pagine invero abbastanza ignorate dagli studiosi sartriani, ma che, alle orecchie di un lettore attento, suonano quasi come una vera e propria dedica *ex post* e come un impegno programmatico. Sartre vi indica i propri interlocutori e spiega in modo piano le ragioni profonde che stanno dietro a quello che apparentemente potrebbe sembrare solo un esercizio di scuola. Di ritorno da una Germania appena nazificata in una Francia scossa da manifestazioni di segno fascista – sono gli stessi anni, ricordiamolo, in cui l'altro protagonista della scena francese, Georges Bataille, meditava di scrivere un libro sul fascismo in Francia –, il giovane Sartre si rivolge ai «teorici di estrema sinistra» (Nizan?), i quali hanno spesso liquidato la nascente fenomenologia come un nuovo idealismo, e ribatte loro che «erano anzi secoli che non si era sentita in filo-

¹² *Il giovane Sartre e il problema dell'Io*, cit., p. 179. Per una dettagliata discussione della nozione sartriana di coscienza irriflessa, cfr. V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Editions Ousia, Bruxelles 2000. Si veda anche M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 22 sgg.

sofia una corrente così realista». Perché un simile *realismo* fosse finalmente possibile era però indispensabile procedere a quell'opera di purificazione della coscienza e di riduzione dello «psichico» che era stata intrapresa nelle pagine precedenti. Il rimprovero dei «teorici di estrema sinistra» non ha più ragion d'essere, infatti, se l'Ego viene espulso dalla coscienza e proiettato nel fuori del mondo, tra le altre cose del mondo.

Ciò che resta al termine di questa riduzione – il campo trascendentale impersonale o prepersonale, *senza Io* – è, continua Sartre, quanto basta a fondare «un'ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico». Si noti bene: non è, scrive Sartre, «l'assurdità di un materialismo metafisico» che può fondare il materialismo storico, ma quanto sembrerebbe appartenere all'armamentario concettuale del più sfrenato idealismo. Il Mondo e il Me, il Soggetto e l'Oggetto, i poli della relazione intorno ai quali oscilla il secolare dibattito tra realismo e idealismo, vengono infatti parificati di fronte alla «coscienza assoluta, impersonale», sono entrambi *per lei* che non è nessuna di essi, non essendo altrove che in essi, in quanto di essi è l'*evento* inoggettivabile. «Questa coscienza assoluta – sono proprio le ultime righe del saggio –, quando è purificata dall'Io, non ha più niente di un soggetto, non è nemmeno una collezione di rappresentazioni: è semplicemente una condizione prima ed una sorgente assoluta di esistenza (...) Non occorre altro per fondare una morale e una politica assolutamente positive.» L'enunciato è limpido: la purificazione del campo trascendentale è la premessa del materialismo e di una conseguente azione politica rivoluzionaria e antifascista.¹³

¹³ Non si può non notare come quello enunciato da Sartre, a conclusione de *La transcendance*, sia, in ultima analisi, lo stesso problema che in quegli stessi terribili anni, segnati, ad ogni latitudine, dall'avanzata irresistibile del fascismo, era stato sollevato da Georges Bataille e dai congiurati di *Acèphale*: come fondare un nuovo materialismo in grado di dare una risposta positiva e possibilmente vincente alla macchina mitologica fascista?

Ciò che resta al termine della riduzione non è un soggetto correlato al suo oggetto, un io trascendentale che getta la sua luce su di un mondo trascendente, ma l'immanenza assoluta di una coscienza che coincide con l'evento stesso del mondo e dell'Io, con l'evento dell'oggetto e del soggetto. Ciò che resta non è affatto un "ciò": la coscienza assoluta, impersonale e irriflessa, la coscienza che appare nell'*exaiphnes* dell'angoscia, disastrandole le certezze ordinarie del mondo della vita, è purissimo atto, sorgente assoluta di esistenza, spontaneità mostruosa e preumana, pura generatività di mondo (anzi, di infiniti mondi) che non ha nulla che la precede. Ciò che appare è un vero Assoluto indecostruibile. Sartre, a questo proposito, cita più volte ne *La transcendence de l'Ego* quel luogo husserliano, dove il suo maestro è andato più vicino a cogliere questo punto-limite, che, probabilmente, porta fuori dalla stessa fenomenologia. Sono le pagine tormentate delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* nelle quali il filosofo tedesco deve riconoscere che «non vi sono nomi» per il «presente vivente», punto sorgente di ogni attualità, e, proprio per questa sua originarietà, sempre escluso dall'ambito del visibile, *non fenomenologico per principio* dato che ogni obiettivazione ha luogo in esso.¹⁴ *In sé*, la coscienza è quell'«isola ardente e oscura» che, secondo il filosofo marxista Ernst Bloch, pulsa per sempre invisibile al fondo di ogni attimo vissuto:¹⁵ prossimità assoluta che si converte, per l'Ego che lo voglia cogliere (e a cui appare nella «riflessione pura» dell'angoscia), in separazione assoluta, in oscurità per eccesso di luce. Coscienza, dunque, come macchia cieca, lacuna o interruzione che non vizia la visione, semmai la rende possibile.

¹⁴ E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981, § 36 «Il flusso costitutivo di tempo come assoluta soggettività», p. 102.

¹⁵ E. BLOCH, *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, trad. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980.

Solo un procedimento apofatico può soccorrerci nel tentativo di descrivere l'immanenza assoluta di una siffatta coscienza impersonale che è evento di mondo ed evento dell'Ego (come pezzo del mondo tra gli altri), una coscienza che coincide senza residui con l'accadere stesso del mondo, con il suo "che c'è". Di fatto è la strada accidentata che Sartre percorre. Coscienza irriflessa, atto irriflesso di riflessione, coscienza non posizionale di sé, coscienza (di) sé, sono tutte espressioni tanto contraddittorie quanto inevitabili. Devono nominare la relazione della coscienza a sé escludendo al tempo stesso che tale relazione diventi rapporto riflessivo, devono nominare una mediazione che sia però immediata per non precipitare nella trappola del regresso all'infinito, devono nominare un «sorvolo» che, per dirla con Raymond Ruyer, non sia «dimensionale», non apra sulla superficie che percorre a velocità infinita una terza dimensione che la ricomprenda perpendicolarmente, dall'alto, come oggetto *per* un soggetto.¹⁶ Procedendo per negazioni (*non* posizionale, uso della parentesi, *irriflesso*, *non* dimensionalità), tali espressioni descrivono nei termini del costituito il costituente. Il costituito è la correlazione Io-mondo, il nesso soggetto-oggetto. Il costituente è l'*evento* di quella correlazione, che non ha altra stanza che nella correlazione, ma che non può essere detto come correlazione (di qui appunto l'apofatismo). Facile di fronte a queste costruzioni linguistiche è vestire i panni del critico severo e smontare il giocattolo sartriano mostrandone tutta la contraddittorietà. Più difficile è accettare la sua sfida e procedere nella direzione di un Assoluto indecostruibile come solo fondamento di un materialismo altrettanto assoluto.¹⁷

¹⁶ La nozione di "superficie assoluta" elaborata da Raymond Ruyer per spiegare il carattere materiale della coscienza deve essere messa in rapporto con la nozione sartriana di "coscienza non posizionale di sé". La migliore descrizione ruyeriana di tale paradossale superficie, che è l'essere stesso della materia, la si trova in *Neofinalisme*, PUF, Paris 1952, Cap. IX, pp. 95 sgg.

¹⁷ La nozione di "materialismo assoluto" in riferimento al pensiero di Sartre e con particolare riguardo agli esiti della *Critica della ragion dialettica*, è stata

Più difficile perché se si segue questa strada si va dove lo stesso Sartre esitava a inoltrarsi. È la nozione cardine della coscienza come intenzionalità ad essere infatti messa in questione. Gilles Deleuze lo ha compreso benissimo, tant'è che ha messo queste pagine sartriane in rapporto con un altro inatteso e poco frequentato materialismo, quello del Bergson del fatidico primo capitolo di *Matière et mémoire*.¹⁸ In esso, come è noto, Bergson presenta la coscienza come coincidente con la materia stessa. Per farlo deve porre in *epoché* il fondamento di tutto il pensiero moderno, almeno a partire dalla rivoluzione copernicana di Kant, vale a dire il principio della correlazione, l'originarietà del rapporto coscienza-mondo. Prima di e per poter essere coscienza *di* qualche cosa (rappresentazione), la coscienza, secondo Bergson, deve essere «immagine in sé». Con tale contraddittoria espressione – come può, infatti, un'immagine sussistere *in sé* senza essere immagine *di* e immagine *per*? – Bergson intende una coscienza che prescinde dall'autocoscienza riflessiva, una coscienza che, se usiamo il lessico sartriano, «non fa coppia con sé»: una coscienza senza testimone, senza sorvolo dimensionale su di sé, una coscienza-campo, *senza Io*. Allora, tale coscienza la si può estendere ad ogni

introdotta da Florinda Cambria. Ritroviamo a suo fondamento, sebbene non richiamata da Cambria, proprio la nozione di “campo impersonale” tematizzata da Sartre nella *Transcendence*. Scrive, infatti, Cambria: «Unità errante del diverso, la materia assoluta è totalizzazione senza totalizzatore in quanto agisce dall'interno del campo e dall'interno degli agenti (unificandoli). L'agente effettivo della unificazione errante non coincide con alcuno degli agenti locali: è pertanto un agente anonimo, indeterminato perché immanente a tutte le determinazione. La materia assoluta, la concretezza della prassi è totalizzazione senza totalizzatore in quanto in essa chi agisce non è un agente determinato. *Potremmo dire che ad agire sia il campo stesso*» (*La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009, pp. 240-241. Corsivo mio).

¹⁸ G. DELEUZE, *Cinema 1*, Minuit, Paris 1983, pp. 83 sgg. Sull'argomento si veda di G. GIOLI, *Oltre la fenomenologia: il giovane Sartre e Deleuze*, in «Bollettino di studi sartriani», anno IV, 2008, Binklink, Roma e il capitolo 5 del mio *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.

punto della materia, dal virus alle stelle, perché essa della materia è l'atto stesso. L'autocoscienza umana, la coscienza, cioè, riflessiva, che fa coppia con se stessa e che produce l'Ego, è solo un caso specifico di questa coscienza assoluta, un caso certamente interessante, ma non determinante. L'umano modo d'essere non è, insomma, unità di misura del cosmo (noto qui come il mancato interlocutore di Sartre, Georges Bataille, nell'immediato dopoguerra, sviluppando quanto aveva scritto nel 1933 sulla nozione di *dépense*, proverà ad elaborare proprio una simile cosmologia che prescinde dal ristretto punto di vista riflessivo dell'Ego).¹⁹

Sartre, invece, esita a percorrere la strada che lui stesso inaugura con il suo travolgente esordio filosofico. Contemporaneo alla stesura della *Transcendance* è il manifesto sull'*Intentionnalité de Husserl*. Di esso si è soliti sottolineare, giustamente, il tono entusiasta e il valore programmatico. La fenomenologia husserliana entra da trionfatrice nella Francia che si appresta ad essere conquistata anche materialmente dall'esercito tedesco. Per i vecchi padri della patria filosofica, Bergson, Brunschwig ecc., la sorte è segnata. L'accusa che viene mossa al bergsonismo è quella di essere una filosofia realista, che pensa la coscienza come una cosa e prescinde dal *novum* introdotto da Husserl: la coscienza come atto del trascendersi esplosivo verso il mondo. «In essa (nella coscienza-intenzionalità) – scrive Sartre – non c'è più niente, eccetto un movimento per sfuggirsi, uno scivolare fuori di sé: se per assurdo entraste “in” una coscienza, sareste investiti da un turbine e rigettati fuori, vicino all'albero, in piena polvere, perché la coscienza non ha “dentro” alcuno: essa è soltanto il fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la co-

¹⁹ G. BATAILLE, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Sul mancato rapporto Sartre-Bataille, si veda il numero monografico di «Lignes», *Sartre et Bataille*, Mars 2000, Editions Leo Scheer, Paris.

stituiscono come una coscienza.»²⁰ Ma la coscienza-intenzionalità di Husserl porta veramente nel Grande Fuori del mondo? Permette veramente quella fondazione del materialismo assoluto che era la posta in gioco della *Transcendence* e la ragione della sua dedica conclusiva ai «teorici di estrema sinistra»? Oppure il Fuori al quale si accede grazie all'intenzionalità è quel *dehors claustral*, stigmatizzato da Quentin Meillassoux nel suo bellissimo libro sul superamento del moderno? «La coscienza e il suo linguaggio – egli scrive – si trascendono certo verso il mondo, ma non si dà mondo se non per una coscienza che vi si trascenda.»²¹

Il fuori cui accediamo grazie al *s'eclater vers* dell'intenzionalità è un fuori che io direi claustrofobico ed ossessivo perché non si dà mai senza l'accompagnamento di una coscienza-Ego che lo illumina con i suoi *Ichstrahlen*. In ogni nostro esodo intenzionale siamo sempre accompagnati da noi stessi. Non ci dimentichiamo mai veramente di noi. È come se non cessassimo mai di scrivere compulsivamente la nostra autobiografia mentre viviamo. Esercizio sfinente, perché il polo vivente precede sempre di un passo il polo riflesso, ed esercizio deprimente perché ci impedisce di accedere a quella meravigliosa sensazione di libertà che Sartre nella *Transcendence de l'Ego* (e in tanti altri luoghi della sua opera) descrive quando parla della felice smemoratezza di sé che prende il lettore che legge appassionatamente (oppure, che è lo stesso, che prende l'uomo che ama appassionatamente) e che è tutt'uno con lo spettacolo che gli si apre davanti, senza «fare copia», senza guardarsi leggere, senza guardarsi amare e senza guardarsi guardare mentre legge, ama e guarda. Il mondo per il fenomenologo – ma, direi, il mondo per i “moderni” – è invece sempre *per* una coscienza. Che cos'è, infatti, per lui il “mondo”? Non

²⁰ *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, cit., p. 33.

²¹ Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006, p. 21.

quello che si vede nell'atteggiamento naturale – ciò che si dà a vedere nell'atteggiamento ingenuo è l'apparente, l'infondato – ma ciò che appare quando, grazie al rivolgimento riflessivo della coscienza su di sé, ci si guarda guardare il mondo. Il mondo è il *fenomeno* “mondo”. Il Mondo è l'*eidos* mondo. Il mondo non è mai in sé, assoluto, emancipato dal suo osservatore. Anzi, se c'è una proposizione che la modernità filosofica nel suo complesso proscrive è quella che dell'“in sé” fa l'oggetto stesso della scienza.

Sempre nel saggio sull'intenzionalità Sartre enuncia a chiare lettere il principio della correlazione universale: «La coscienza e il mondo sono dati contemporaneamente: esteriore per essenza alla coscienza, il mondo è per essenza relativo ad essa».²² È una proposizione ortodossa, sostanzialmente inattaccabile senza cadere in intollerabili ingenuità realistiche (le teorie del “rispecchiamento”, i riduzionismi positivistici e delle neuroscienze...). Di fatto ripete quanto tutta la filosofia cosiddetta “continentale” del Novecento ha detto. Che altro è, dopotutto, l'*Ereignis* heideggeriano se non, ancora, la correlazione originaria e intrascendibile di essere ed esserci? Eppure era proprio quella correlazione universale che la purificazione del campo trascendentale, avviata da Sartre con il suo travolgente esordio filosofico, metteva in questione, quando da essa retrocedeva al suo «mostruoso» fondamento di possibilità: alla coscienza *assoluta*. Che cos'è, infatti, la descrizione, con procedimento apofatico, della coscienza irriflessa se non una meditazione sul mondo *prima e/o dopo* l'uomo, sul mondo *senza* l'uomo come unità di misura ultima? Tale Grande Fuori è veramente *absolutus* (sciolto da): non è *per* una coscienza, giacché è esso stesso coscienza, ma coscienza senza testimone, spettacolo senza spettatore, «immagine in sé». Simone Weil, in uno struggerente passo dei suoi *Cahiers*, ha scritto che l'utopia della mistica speculativa (che, va detto, è teologia *apofatica*) è l'utopia dell'ano-

²² *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, cit., p. 32.

nimo, della sparizione del nome proprio, «perché le cose che vedo, non essendo più le cose che *io* vedo, divengano perfettamente belle».²³ “Io” è l’ostacolo. Prima di lei, più laicamente, Robert Musil aveva definito l’arte la raffigurazione della vita al sesto giorno della creazione: «Quando dio e il mondo erano ancora soli, senza gli uomini». La filosofia quel sesto giorno non vuole raffigurarlo, ma pensarlo attraverso concetti. Solo così può restare fedele alla propria definizione che è quella – indubbiamente paradossale, aporetica e logicamente insostenibile – di scienza speculativa dell’assoluto.²⁴

²³ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, trad. it. di F. Fortini, Rusconi, Milano 1985, p. 53.

²⁴ Tale svolta speculativa della filosofia, oltre il principio di correlazione, costituisce il programma di ricerca intorno al quale si è raccolto recentemente sulla rete un gruppo di giovani filosofi di varie nazionalità. Si veda di L. BRYANT, N. SRNICEK and G. HARMAN (editors), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011.

LA TRASCENDENZA DELL'EGO

I.

L'Io e il Me¹

Per la maggior parte dei filosofi l'Ego è un «abitante» della coscienza. Alcuni affermano la sua presenza formale in seno agli *Erlebnisse* in qualità di un principio vuoto di unificazione. Altri – per lo più psicologi – pensano di scoprire la sua presenza ma-

* Le note indicate con un asterisco sono di Sartre, quelle indicate con il numero ad esponente sono del curatore.

¹ L'«Io» (*Je*) e il «Me» (*Moi*) costituiscono le due facce dell'Ego, che rappresenta l'essere che sono in quanto unità psichica trascendente determinata dalla riflessione «impura» (si veda *L'Être et le Néant*, trad. it. cit., pp. 215-216). L'«Io» è la faccia attiva e formale, il «Me» quella passiva e materiale. La tesi sostenuta da Sartre è che la distinzione tra «Io» e «Me», sensibile nella lingua francese, sia, in ultima analisi, una distinzione meramente grammaticale, essendo l'«Io» formale-attivo (l'Io dell'«Io penso») una contrazione infinita del «Me» materiale-passivo. Va ricordato che nella maggioranza dei casi l'espressione francese «Moi» dovrebbe essere resa in italiano con il pronome «Io». Per evitare confusioni e mantenere intatto il senso della distinzione sartriana tra «Me» e «Moi», ho sistematicamente tradotto «Moi» con «Me» anche al prezzo di qualche ruvidezza linguistica. Quando ciò non mi è stato possibile (ad esempio, quando «Moi» è usato in francese come rafforzativo del pronome personale), ho lasciato tra parentesi la formula originale.

teriale, come centro dei desideri e degli atti, in ogni momento della nostra vita psichica. Noi vorremmo mostrare qui che l'Ego non è né formalmente, né materialmente *nella* coscienza: è fuori, *nel mondo*; è un essere del mondo come l'Ego dell'altro.

A) Teoria della presenza formale dell'Io

Bisogna concedere a Kant che «l'Io penso *deve poter* accompagnare tutte le nostre rappresentazioni». Dobbiamo però concluderne che un Io abiti *effettivamente* tutti i nostri stati di coscienza ed operi realmente la sintesi suprema della nostra esperienza? Credo che questo sarebbe snaturare il pensiero kantiano. Il problema della critica è un problema di diritto. Kant non afferma quindi niente sull'esistenza di fatto dell'*io penso*. Dal momento che dice «*deve poter* accompagnare», sembra invece che egli abbia perfettamente visto che c'erano dei momenti di coscienza senza «Io». Si tratta, difatti, di determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza. Una di queste condizioni è che io possa sempre considerare la mia percezione o il mio pensiero come *miei*: ecco tutto. È però una tendenza pericolosa della filosofia contemporanea – di cui si troverebbero le tracce nel neokantismo, nell'empiriocriticismo e in un intellettua-

lismo come quello di Brochard² – quella che consiste nel *realizzare* le condizioni di possibilità determinate dalla critica. È una tendenza che porta certi autori a domandarsi, ad esempio, che cosa può *essere* la «coscienza trascendentale». Se si pone la questione in questi termini, si è naturalmente costretti a concepire questa coscienza, che costituisce la nostra coscienza empirica, come un inconscio. Di queste interpretazioni faceva però già giustizia Boutroux nelle sue lezioni sulla filosofia di Kant. Kant non si è mai preoccupato del modo in cui si costituisce *di fatto* la coscienza empirica, non l'ha affatto dedotta, alla maniera di un processo neo-platonico, da una coscienza superiore, da una ipercoscienza costituente. Per lui la coscienza trascendentale è soltanto l'insieme delle condizioni necessarie all'esistenza di una coscienza empirica. Realizzare l'Io trascendentale, farne l'inseparabile compagno di ciascuna delle nostre coscienze,* è allora giudicare sul

² Victor Brochard (1848-1907). Storico della filosofia antica. Si vedano i suoi *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Vrin, Paris 1954).

* Impiegherò qui il termine «coscienza» per tradurre la parola tedesca *Bewusstsein* che significa contemporaneamente la coscienza totale, la monade, e ogni momento di questa coscienza. L'espressione «stato di coscienza» mi sembra inesatta a causa della passività che essa introduce nella coscienza.

fatto e non sul diritto, è assumere un punto di vista radicalmente differente da quello di Kant. E se tuttavia si ha la pretesa di addurre a pretesto le considerazioni kantiane sull'unità necessaria dell'esperienza, si commette lo stesso errore di coloro che fanno della coscienza trascendentale un inconscio pre-empirico.

Se dunque si concede a Kant la questione *di diritto*, la questione di fatto non è tuttavia risolta. Conviene quindi porla qui chiaramente: l'Io penso deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni, di fatto, però, le accompagna? Supponiamo inoltre che una certa rappresentazione A passi da un certo stato in cui l'Io penso non l'accompagna ad uno stato in cui l'Io penso l'accompagna, le sopravverrà allora una modificazione di struttura oppure resterà fondamentalmente immutata? Questa seconda questione ci conduce a porne una terza: l'Io penso deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni, ma bisogna con ciò intendere che l'unità delle nostre rappresentazioni è, direttamente o indirettamente, realizzata dall'Io penso, oppure si deve intendere che le rappresentazioni di una coscienza devono essere unite e articolate in modo tale che un «Io penso» di constatazione sia sempre possibile a loro proposito? Questa terza questione sembra porsi sul terreno del diritto e, su questo terreno, abban-

donare l'ortodossia kantiana. Ma si tratta in realtà di una questione di fatto che può formularsi così: l'Io che incontriamo nella nostra coscienza è reso possibile dall'unità sintetica delle nostre rappresentazioni, oppure è lui che di fatto unifica le rappresentazioni fra loro?

Se tralasciamo tutte le rappresentazioni più o meno forzate date dell'«Io penso» dai post-kantiani, e se tuttavia vogliamo risolvere il problema della esistenza *di fatto* dell'Io nella coscienza, incontriamo sul nostro cammino la fenomenologia di Husserl. La fenomenologia è uno studio scientifico e non critico della coscienza. Il suo procedimento essenziale è l'intuizione. L'intuizione, secondo Husserl, ci pone in presenza *della cosa*. Bisogna dunque rendersi conto che la fenomenologia è una scienza di *fatto* e che i problemi che essa pone sono problemi *di fatto*.^{*} Per questo Husserl la chiama una scienza *descrittiva*. I problemi dei rapporti dell'Io alla coscienza sono quindi dei problemi esistenziali. Husserl ritrova e coglie la coscienza trascendentale di Kant attraverso l'ἐποχή. Questa coscienza non è però più un insieme di condizioni logiche. È un fatto assolu-

^{*} Husserl direbbe: una scienza d'essenze. Ma questo, per il punto di vista in cui ci collochiamo, è lo stesso.

to. Non è nemmeno una ipostasi di diritto, un inconscio fluttuante tra il reale e l'ideale. È una coscienza reale accessibile ad ognuno di noi, dopo che abbiamo operato la «riduzione». Resta il fatto che è proprio essa che costituisce la nostra coscienza empirica, questa coscienza «nel mondo», questa coscienza con un «me» psichico e psico-fisico. Per parte nostra crediamo di buon grado all'esistenza di una coscienza costituente. Seguiamo Husserl in ciascuna delle sue mirabili descrizioni dove mostra la coscienza trascendentale costituente il mondo che s'imprigiona nella coscienza empirica; siamo persuasi come lui che il nostro me psichico e psico-fisico è un oggetto trascendente che deve essere soggetto all'ἐποχή. Tuttavia poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un Io trascendentale, struttura della coscienza assoluta? Evidenti sono le conseguenze della risposta. Se questa è negativa ne risulta che:

- 1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è *senza Io*;
- 2) l'Io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva;
- 3) l'Io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità

che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile;

- 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali.

Orbene, Husserl ha risposto al problema. Dopo aver considerato il *Me* una produzione sintetica e trascendente della coscienza (nelle *Ricerche Logiche*), è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale, che sarebbe dietro a ogni coscienza, struttura necessaria di queste coscienze, i cui raggi (*Ichstrahlen*) cadrebbero su ogni fenomeno che si presentasse nel campo dell'attenzione. In tal modo la coscienza trascendentale diviene rigorosamente personale. Era necessaria questa concezione? È compatibile con la definizione che Husserl dà della coscienza?

Si crede, di solito, che l'esistenza di un Io trascendentale si giustifichi con il bisogno di unità e di individualità della coscienza. È in virtù del rapportarsi di tutte le mie percezioni e di tutti i miei pensieri a questo centro permanente che la mia coscienza è unificata: è in virtù del fatto che posso dire *mia* questa coscienza ed è perché Pietro e Paolo

possono parlare della *loro* coscienza, che queste coscienze si distinguono fra loro. L'Io è produttore di interiorità. Ora, è certo che la fenomenologia non ha bisogno di ricorrere a questo Io unificatore e individualizzante. La coscienza si definisce infatti attraverso l'intenzionalità. Grazie all'intenzionalità essa si trascende, si unifica sfuggendo a se stessa. L'unità delle mille coscienze attive attraverso le quali ho aggiunto, aggiungo e aggiungerò due a due per fare quattro, è l'oggetto trascendente «due più due fa quattro». Senza la permanenza di questa verità eterna sarebbe impossibile concepire una unità reale e vi sarebbero tante operazioni irriducibili quante sono le coscienze operatorie. È possibile che coloro che reputano «due più due fa quattro» il *contenuto* della mia rappresentazione siano poi obbligati a ricorrere ad un principio trascendentale e soggettivo di unificazione, che sarà allora l'Io. Ma Husserl non ne ha appunto bisogno. L'oggetto è trascendente alle coscienze che lo colgono ed è in esso che si trova la loro unità. Si dirà che occorre tuttavia un principio di unità *nella durata* affinché il flusso continuo delle coscienze sia suscettibile di porre degli oggetti trascendenti fuori di sé. Bisogna che le coscienze siano delle sintesi incessanti delle coscienze passate e della coscienza presente. È vero. È caratteristico però che Husserl, il quale ha studiato nella *Co-*

scienza interna del tempo questa unificazione soggettiva delle coscienze, *non abbia mai fatto ricorso* a un potere sintetico dell'Io. È la coscienza che si unifica da sé e in modo concreto attraverso un gioco di intenzionalità «trasversali», le quali sono delle ritenzioni concrete e reali delle coscienze passate. Così la coscienza rinvia incessantemente a sé; chi dice «una coscienza» dice tutta la coscienza e questa proprietà singolare appartiene alla coscienza stessa, quali che siano, d'altra parte, i suoi rapporti con l'Io. Si direbbe che Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane*, abbia conservato interamente questa concezione della coscienza unificantesi nel tempo. Per un altro verso l'individualità della coscienza proviene evidentemente dalla natura della coscienza. La coscienza può essere limitata (come la sostanza di Spinoza) soltanto da se stessa. Essa costituisce dunque una totalità sintetica e individuale completamente isolata dalle altre totalità dello stesso tipo e l'Io non può essere, evidentemente, che una *espressione* (e non una condizione) di questa incomunicabilità e di questa interiorità delle coscienze. Possiamo quindi rispondere senza esitazione alcuna: la concezione fenomenologica della coscienza rende il ruolo unificante e individualizzante dell'Io totalmente inutile. È la coscienza, anzi, che rende possibile l'unità e la personalità del

mio Io. L'Io trascendentale non ha perciò ragione d'essere.

Questo Io superfluo è, inoltre, anche nocivo. Se esistesse, strapperebbe la coscienza a se stessa, la dividerebbe, penetrerebbe in ogni coscienza come una lamina opaca. L'Io trascendentale è la morte della coscienza. L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, perché la coscienza è coscienza di se stessa. Il che significa che il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé. Ed essa prende coscienza di sé *in quanto è coscienza di un oggetto trascendente*. Tutto dunque è chiaro e lucido nella coscienza: l'oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d'essere coscienza di questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza. Bisogna aggiungere che questa coscienza di coscienza – a parte i casi di coscienza riflessa sui quali metteremo subito l'accento – non è *posizionale*; la coscienza non è cioè oggetto a se stessa. Il suo oggetto è per natura fuori di lei ed è per questo che con un medesimo atto essa lo *pone* e lo *coglie*. Essa stessa si conosce soltanto come interiorità assoluta. Chiameremo una simile coscienza: coscienza di primo grado o *irriflessa*. Chiediamoci allora: c'è posto per un *Io* in una siffatta coscienza? La risposta è chiara: evidentemente no. Infatti questo Io non è né l'oggetto (per-

ché è interiore per definizione) e nemmeno *coscienza*, dato che esso è qualcosa *per* la coscienza, non una qualità traslucida della coscienza. Ne è piuttosto, in qualche modo, un abitante. L'io infatti, con la sua personalità, per quanto formale, per quanto astratta lo si supponga, è come un centro di opacità. Sta al me concreto e psico-fisico come il punto alle tre dimensioni: è un Me infinitamente contratto. Se dunque si introduce questa opacità nella coscienza, si distrugge in tal modo la definizione così feconda appena data, la si irrigidisce, la si oscura; la coscienza non è più spontaneità, essa ha addirittura in se stessa qualcosa come un germe di opacità. Si è inoltre anche costretti ad abbandonare quel punto di vista originale e profondo che fa della coscienza un assoluto non *sostanziale*. Una coscienza pura è un assoluto semplicemente perché è coscienza di sé. Essa resta quindi un «fenomeno» nel senso particolarissimo in cui «essere» e «apparire» sono lo stesso. È tutta leggerezza, tutta traslucidità. È in questo che il Cogito di Husserl è così diverso dal Cogito cartesiano. Ma se l'Io è una struttura necessaria della coscienza, questo Io opaco è allora innalzato al rango di assoluto. Eccoci dunque in presenza di una monade. Ed è purtroppo proprio questo l'orientamento del nuovo pensiero di Husserl (si vedano le *Meditazioni cartesiane*). La coscienza si

è appesantita, ha perso quel carattere che faceva di essa l'esistente assoluto *a forza di inesistenza*. È pesante e *ponderabile*. Tutti i risultati della fenomenologia minacciano di crollare se l'Io non è, allo stesso titolo del mondo, un esistente relativo, vale a dire un oggetto *per* la coscienza.

B) Il Cogito come coscienza riflessiva

L'«Io penso» kantiano è una condizione di possibilità. Il Cogito di Descartes e di Husserl una constatazione di fatto. Si è parlato della «necessità di fatto» del Cogito e questa espressione mi sembra appropriata. Ora, è incontestabile che il Cogito sia personale. Nell'«Io penso» c'è un *Io* che pensa. Cogliamo qui l'Io nella sua purezza ed è appunto dal Cogito che una «Egologia» deve partire. Il fatto che può servire da punto di partenza è dunque questo: ogni volta che noi cogliamo il nostro pensiero, attraverso una intuizione immediata o attraverso una intuizione poggiante sulla memoria, cogliamo un *Io* che è l'Io del pensiero colto e che si dà, inoltre, come trascendente questo pensiero e tutti gli altri possibili pensieri. Se, ad esempio, voglio ricordarmi un certo paesaggio scorto ieri dal treno, mi è possibile fare riemergere il ricordo di questo

paesaggio come tale, ma posso anche ricordarmi che *io* vedevo quel paesaggio. È ciò che Husserl, nella *Coscienza interna del tempo*, chiama la possibilità di *riflettere nel ricordo*. In altre parole, posso sempre operare una rammemorazione qualunque nella modalità personale e l'*Io* appare subito. Tale è la garanzia *di fatto* della affermazione *di diritto* kantiana. Diviene così evidente che non c'è una delle mie coscienze che io non colga come provvista di un Io.

Dobbiamo però ricordarci che tutti gli autori che hanno descritto il Cogito, l'hanno rappresentato come una operazione riflessiva, vale a dire come una operazione di secondo grado. Questo Cogito è operato da una coscienza *diretta sulla coscienza*, la quale assume la coscienza come oggetto. Intendiamoci: la certezza del Cogito è assoluta, poiché, come dice Husserl, si dà un'unità indissolubile della coscienza riflettente e della coscienza riflessa (al punto che la coscienza riflettente non potrebbe esistere senza la coscienza riflessa). Ciò non toglie però che ci troviamo di fronte ad una sintesi di due coscienze di cui l'una è coscienza *dell'altra*. Il principio essenziale della fenomenologia, «ogni coscienza è coscienza *di qualcosa*», è così salvaguardato. Orbene, la mia coscienza riflettente non assume se stessa per oggetto quando realizzo il *Cogito*. Ciò che essa afferma riguarda la coscienza riflessa. Nella misura in

cui la mia coscienza riflettente è coscienza di sé, essa è coscienza *non posizionale*. Diviene posizionale solo intenzionando la coscienza riflessa, la quale, anch'essa, non era coscienza posizionale di sé prima di essere riflessa. Così la coscienza che dice «Io penso» non è a parlare propriamente quella che pensa. O piuttosto non è il *suo* pensiero che essa pone attraverso questo atto tetico. Siamo dunque autorizzati a domandarci se l'*Io* che pensa è comune alle due coscienze sovrapposte o se non è piuttosto quello della coscienza riflessa. Ogni coscienza riflettente è infatti in se stessa irriflessa e occorre un atto nuovo di terzo grado per porla. Non c'è peraltro qui un rinvio all'infinito perché una coscienza non ha per nulla bisogno di una coscienza riflettente per essere cosciente di se stessa. Semplicemente non si pone a se stessa come il suo oggetto.

Non sarebbe allora proprio l'atto riflessivo che farebbe nascere il Me nella coscienza riflessa? Si spiegherebbe così il fatto che ogni pensiero colto dall'intuizione possieda un Io senza cadere nelle difficoltà che il nostro precedente capitolo segnalava. Husserl è il primo a riconoscere che un pensiero irriflesso subisce una modificazione radicale divenendo riflesso. Ma bisogna limitare questa modificazione ad una perdita di «ingenuità»? L'essenziale del cambiamento non sarebbe l'apparizione dell'Io?

Bisogna evidentemente ricorrere all'esperienza concreta, e questo può sembrare impossibile, dato che, per definizione, un'esperienza di questo genere è riflessiva, cioè provvista di un Io. Ogni coscienza irriflessa, però, essendo coscienza non-tetica di se stessa, lascia un ricordo non-tetico che si può consultare. È sufficiente per questo cercare di ricostruire il momento completo in cui apparve questa coscienza irriflessa (cosa che è, per definizione, sempre possibile). Ad esempio, poco fa ero assorto nella lettura. Cerco ora di ricordarmi le circostanze della mia lettura, il mio atteggiamento, le righe che leggevo. Risuscito così non soltanto quei dettagli esteriori, ma un certo spessore di coscienza irriflessa, poiché gli oggetti hanno potuto essere percepiti solamente grazie a questa coscienza e ad essa sono correlati. Non occorre che ponga questa coscienza come oggetto della mia riflessione, bisogna invece che diriga la mia attenzione sugli oggetti risuscitati, *senza però perderla di vista*, mantenendo con lei una specie di complicità e inventariandone il contenuto in modo non posizionale. Il risultato non è soggetto a dubbio: mentre leggevo c'era coscienza *del* libro, *dei* protagonisti del romanzo, ma l'*Io* non abitava questa coscienza, essa era soltanto coscienza dell'oggetto e coscienza non posizionale di sé. Posso ora fare di questi risultati colti in modo non tetico

una tesi e affermare: non c'era un *Io* nella coscienza irriflessa. Non si deve considerare questa operazione come artificiale e concepita artatamente: è evidentemente grazie ad essa che Titchener,³ nel suo *Textbook of Psychology*, poteva dire che assai spesso il Me era assente dalla sua coscienza. Egli, per altro, non andava oltre e non tentava di classificare gli stati di coscienza senza il Me.

Si sarà forse tentati di obiettarci che questa operazione, questo coglimento non-riflessivo di una coscienza ad opera di un'altra coscienza, può evidentemente prodursi solo grazie al ricordo e che perciò non beneficia della certezza assoluta inerente all'atto riflessivo. Saremmo dunque di fronte, *da un lato*, ad un atto certo che mi permette di affermare la presenza dell'Io nella coscienza riflessa e, *dall'altro*, ad un ricordo incerto che tenderebbe a far credere che l'Io è assente dalla coscienza irriflessa. Si direbbe che non abbiamo il diritto di opporre questo a quello. Si consideri però che il ricordo della coscienza irriflessa non si oppone ai dati della co-

³ La riflessione sull'opera di Wundt, di cui fu il traduttore inglese, portò Edward Bradford Titchener (1867-1927) alla elaborazione di un sistema rigoroso di psicologia scientifica che va sotto il nome di «strutturalismo» o «esistenzialismo titcheneriano», fondato sul metodo della introspezione e che trova la sua più matura espressione in *A Textbook of Psychology* (Mc Millan, New York 1910).

scienza riflessiva. Nessuno pensa di negare che l'io appaia in una coscienza riflessa. Si tratta semplicemente di opporre il ricordo riflessivo della mia lettura («io leggevo»), che è pure lui di natura incerta, a un ricordo non riflesso. Il diritto della riflessione in atto non si estende, infatti, oltre la coscienza colta attualmente. E il ricordo riflessivo, al quale siamo obbligati a ricorrere per restituire le coscienze passate, oltre al carattere incerto che esso deve alla sua natura di ricordo, resta sospetto perché, secondo il parere dello stesso Husserl, la riflessione *modifica* la coscienza spontanea. Poiché dunque tutti i ricordi non-riflessivi della coscienza irriflessa mi mostrano una coscienza *senza me*, poiché, d'altra parte, alcune considerazioni teoriche basate sull'intuizione d'essenza della coscienza ci hanno costretto a riconoscere che l'io non poteva far parte della struttura interna degli *Erlebnissen*, dobbiamo quindi concludere che non si dà *Io* sul piano irriflessivo. Quando corro dietro a un tram, quando guardo l'ora, quando mi immergo nella contemplazione di un ritratto, non c'è *Io*. C'è coscienza *del tram-che-deve-essere-raggiunto* ecc., e coscienza non posizionale della coscienza. In realtà io sono allora sprofondato nel mondo degli oggetti, sono loro che costituiscono l'unità delle mie coscienze, che si presentano con dei valori, delle qualità attrattive e re-

pulsive, ma quanto a *me*, io sono sparito, mi sono annientato. Non c'è posto per *me* a questo livello e questo non è il frutto del caso, di una momentanea mancanza di attenzione, ma consegue dalla struttura stessa della coscienza.

Di ciò una descrizione del Cogito ci renderà ancora più sensibili. Si può dire infatti che l'atto riflessivo colga nel medesimo grado e nello stesso modo l'Io e la coscienza pensante? Husserl insiste sul fatto che la certezza dell'atto riflessivo deriva dal fatto che in esso si coglie la coscienza senza sfaccettature, senza profili, interamente (senza *Abschattungen*). È evidente. L'oggetto spazio-temporale, invece, si dà sempre attraverso una infinità di aspetti e non è, in fondo, che l'unità ideale di questa infinità. Quanto ai significati, alle verità eterne, queste manifestano la loro trascendenza perché, nel momento stesso in cui appaiono, esse si danno come indipendenti dal tempo, mentre la coscienza che le coglie è rigorosamente individualizzata nella durata. Chiediamoci ora: quando una coscienza riflessiva coglie l'*Io penso*, coglie forse una coscienza piena e concreta raccolta in un momento reale della durata concreta? La risposta è chiara: l'Io non si dà come un momento concreto, come una struttura peritura della mia coscienza attuale; esso afferma al contrario la sua permanenza al di là di que-

sta coscienza e di tutte le coscienze e – sebbene non assomigli certo molto ad una verità matematica – la sua modalità di esistenza si avvicina molto di più a quello delle verità eterne che a quello della coscienza. È anche evidente che Descartes è passato dal Cogito all'idea di sostanza pensante proprio per aver creduto che *Io e penso* sono sullo stesso piano. Abbiamo visto sopra che Husserl, sebbene più sottilmente, cade in fondo nel medesimo errore. Vedo bene che egli riconosce all'io una trascendenza speciale che non è quella dell'oggetto e che si potrebbe chiamare una trascendenza «dal di sopra» (*par en dessus*). Ma con quale diritto? E in che modo spiegare questo trattamento privilegiato dell'io se non per preoccupazioni metafisiche o critiche che nulla hanno a che fare con la fenomenologia? Siamo più radicali e affermiamo senza timori che *ogni trascendenza* deve cadere sotto l'ἐποχή, questo ci eviterà forse di scrivere capitoli così imbarazzati come il paragrafo 61 delle *Idee*. L'io non è della stessa natura della coscienza trascendentale, dal momento che esso si afferma come trascendente nell'«Io penso».

Notiamo peraltro che esso non appare alla riflessione come la coscienza riflessa: esso si dà *attraverso* la coscienza riflessa. Esso è certamente colto dall'intuizione ed è l'oggetto di una evidenza. Si conosce però il servizio che Husserl ha reso alla fi-

losofia distinguendo diverse specie di evidenza. Ebbene, è fin troppo certo che l'Io dell'Io penso non è l'oggetto di un'evidenza né apodittica né adeguata. Non è apodittica perché dicendo *Io* noi affermiamo molto di più di quanto non sappiamo. Non è adeguata perché l'Io si presenta come una realtà opaca di cui si dovrebbe sviluppare il contenuto. Certo, esso si manifesta come l'origine della coscienza, ma proprio questo dovrebbe farci riflettere: per questo, infatti, appare velato, non ben distinto attraverso la coscienza, come un ciottolo in fondo all'acqua – per questo ci inganna subito. Sappiamo infatti che niente al di là della coscienza può essere l'origine della coscienza. Inoltre se l'Io fa parte della coscienza ci saranno allora *due* Io: l'Io della coscienza riflessiva e l'Io della coscienza riflessa. Fink, il discepolo di Husserl, ne conosce perfino un terzo, l'Io della coscienza trascendentale liberato dall'ἐποχή.⁴ Da qui il problema dei tre Io, di cui egli menziona, non senza compiacimento, le difficoltà. Per noi questo problema è semplicemente insolu-

⁴ Sartre si riferisce qui all'articolo di E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pubblicato, per la prima volta, nei «Kant-Studien» XXXVII (1933), pp. 321-383. Questo articolo discuteva le obiezioni rivolte alla fenomenologia dalla scuola neocriticista di Rickert (in particolare le tesi di R. Zocher e di F. Kreis).

bile, perché non è ammissibile che si stabilisca una comunicazione tra l'Io riflessivo e l'Io riflesso, se essi sono degli elementi reali della coscienza, né soprattutto che essi si identifichino infine in un Io unico.

Al termine di queste analisi mi pare che si possano fare le seguenti osservazioni:

- 1) l'*Io* è un *esistente*. Ha un tipo di esistenza concreta, differente forse da quello delle verità matematiche, dei significati o degli esseri spazio-temporali, ma altrettanto reale. Esso si pone come trascendente;
- 2) esso si dà ad un'intuizione di un genere speciale che lo coglie dietro la coscienza riflessa, in un modo sempre inadeguato;
- 3) appare solo in occasione di un atto riflessivo. In questo caso la struttura complessa della coscienza è la seguente: c'è un atto irriflesso di riflessione senza Io che si dirige su di una coscienza riflessa. Quest'ultima diviene l'oggetto della coscienza riflettente, senza cessare tuttavia di affermare il suo oggetto (una sedia, una verità matematica ecc.). Contemporaneamente appare un nuovo oggetto, il quale è l'occasione di un'affermazione della coscienza riflessiva e che, di conseguenza, non è sullo stesso piano della coscienza irriflessa (perché quest'ultima è un assoluto che non ha

bisogno della coscienza riflessiva per esistere), né è sullo stesso piano dell'oggetto della coscienza irriflessa (sedia ecc.). Questo oggetto trascendente dell'atto riflessivo è l'Io;

- 4) l'Io trascendente deve essere soggetto alla riduzione fenomenologica. Il Cogito afferma troppo. Il contenuto certo dello pseudo «Cogito» non è «*io ho* coscienza di questa sedia», ma «*c'è* coscienza di questa sedia». Questo contenuto è sufficiente per costituire un campo infinito e assoluto alle ricerche fenomenologiche.

C) Teoria della presenza materiale del Me

Per Kant e per Husserl l'Io è una struttura formale della coscienza. Abbiamo cercato di mostrare che un Io non è mai meramente formale, che è sempre, anche astrattamente concepito, una contrazione infinita del Me materiale. Prima di procedere oltre, dobbiamo però sbarazzarci di una teoria meramente psicologica che afferma, per delle ragioni psicologiche, la presenza materiale del Me in ogni nostra coscienza. È la teoria dei moralisti dell'«amor proprio». Secondo questi, l'amore di sé – e di conseguenza il Me – sarebbe dissimulato in tutti i sentimenti sotto mille diverse forme. In modo generalissimo, il Me,

in funzione di questo amore che nutre verso sé, desidererebbe *per se stesso* tutti gli oggetti che desidera. La struttura essenziale di ciascuno dei miei atti sarebbe un richiamo all'io (*rappel à moi*). Il «ritorno all'io» (*retour à moi*) sarebbe costitutivo di ogni coscienza.

Obiettare ai sostenitori di questa tesi che questo ritorno all'io (*moi*) non è in alcun modo presente alla coscienza – per esempio, quando ho sete, quando vedo un bicchiere d'acqua e mi appare desiderabile – non significa metterli in difficoltà: essi ce lo concederebbero di buon grado. La Rochefoucauld è uno dei primi ad avere fatto uso, senza nominarlo, dell'inconscio: per lui, l'amor-proprio si *dissimula* sotto le più svariate forme. Bisogna scovarlo prima di afferrarlo. In seguito, si è ammesso, più generalmente, che il Me, se non è presente alla coscienza, è nascosto dietro ad essa ed è il polo di attrazione di tutte le nostre rappresentazioni e desideri. Il Me cerca dunque di procurarsi l'oggetto per soddisfare il suo desiderio. In altre parole, è il desiderio (o, se si vuole, il Me desiderante) che è dato come fine e l'oggetto desiderato come mezzo.

Orbene, l'interesse di questa tesi ci sembra essere quello di mettere in rilievo un errore assai frequente tra gli psicologi che consiste nel confondere la struttura essenziale degli atti riflessivi con quella

degli atti irriflessi. Si ignora che ci sono sempre due forme di esistenza possibile per una coscienza; e ogni volta che le coscienze osservate si offrono come irriflesse, si sovrappone loro una struttura riflessiva che si pretende sconsideratamente che resti inconscia.

Ho pietà di Pietro e gli presto soccorso. In quel momento una sola cosa esiste per la mia coscienza: Pietro-che-deve-essere-soccorso. Questa qualità del «dover-esser-soccorso» si trova in Pietro. Essa agisce su di me come una forza. Aristotele l'aveva detto: è il desiderabile che muove il desiderante. A questo livello il desiderio si dà alla coscienza come centrifugo (trascende se stesso, è coscienza tetica del «che-deve-essere» e coscienza non-tetica di sé) e impersonale (non c'è qualcosa come un Me: io sono di fronte al dolore di Pietro come sono di fronte al colore di questo calamaio. C'è un mondo oggettivo di cose e di azioni, fatte o da fare, e le azioni si applicano come delle qualità sulle cose che le richiedono). Orbene, questo primo momento del desiderio – anche ammesso che non sia del tutto sfuggito ai teorici dell'amor-proprio – non è da loro preso in considerazione come un momento completo e autonomo. Hanno immaginato dietro a quello un altro stato che resta nella penombra: ad esempio, io soccorro Pietro per fare cessare lo spiacevole stato in

cui mi ha posto la visione delle sue sofferenze. Ma questo stato spiacevole può essere conosciuto come tale e si può tentare di sopprimerlo solamente in seguito ad un atto di riflessione. Un'afflizione sul piano irriflesso, infatti, si trascende nella medesima maniera della coscienza irriflessa di pietà. È il cogliimento intuitivo di una qualità spiacevole di un oggetto. E, nella misura in cui può essere accompagnato da un desiderio, desidera non sopprimere *sé* ma sopprimere l'oggetto spiacevole. Non serve dunque a nulla mettere dietro ad una coscienza irriflessa di pietà uno stato spiacevole che si porrà poi come causa profonda dell'atto pietoso: se questa coscienza di afflizione non ritorna su se stessa per porsi da *sé* come stato sgradevole, noi resteremo indefinitamente nell'impersonale e nell'irriflesso. Così dunque, senza nemmeno rendersene conto, i teorici dell'amor-proprio immaginano che ciò che è riflesso sia primo, originale e nascosto nell'inconscio. È quasi inutile rilevare l'assurdità di una simile ipotesi. Anche se l'inconscio esistesse, a chi si farà credere che esso celi delle spontaneità di forma riflessa? La definizione del riflesso non consiste forse nell'esser posto da una coscienza? Come ammettere inoltre che ciò che è riflesso sia primo rispetto all'irriflesso? Si può forse concepire che, in certi casi, una coscienza appaia immediatamente come ri-

flessa. Perfino allora, però, l'irriflesso ha la priorità ontologica su ciò che è riflesso perché non ha affatto bisogno di essere riflesso per esistere e perché la riflessione implica l'intervento di una coscienza di secondo grado.

Giungiamo dunque alla seguente conclusione: la coscienza irriflessa deve essere considerata come autonoma. È una totalità che non ha affatto bisogno di essere completata e dobbiamo limitarci a riconoscere che la qualità del desiderio irriflesso è quella di trascendersi cogliendo sull'oggetto la qualità del desiderabile. È come se noi vivessimo in un mondo in cui gli oggetti, oltre alle loro qualità di calore, di odore, di forma ecc., avessero anche quelle di ripugnanza, di attrazione, di fascino, di utilità ecc. ed è come se queste qualità fossero delle forze che esercitassero su di noi certe azioni. Nel caso della riflessione, e in quel caso soltanto, l'affettività è posta per se stessa come desiderio, timore ecc., soltanto nel caso della riflessione posso pensare «*Io odio Pietro*», «*Io ho pietà di Paolo ecc.*». Contrariamente a ciò che si è sostenuto, è dunque su questo piano che si colloca la vita egoista ed è sul piano irriflesso che si colloca la vita impersonale (il che naturalmente non significa che ogni vita riflessiva sia necessariamente egoista né che ogni vita irriflessiva sia necessariamente altruista). La riflessione «inquina»

il desiderio. Sul piano irriflesso io presto soccorso a Pietro perché Pietro ha la qualità del «dover-essere-soccorso». Se però, improvvisamente, il mio stato si trasforma in stato riflesso, ecco che sto guardandomi agire nel senso in cui di qualcuno si dice che si sente parlare. Non è più Pietro che mi attira, è la mia coscienza pietosa che mi appare come qualcosa che deve essere perpetuato. Anche se penso soltanto che devo continuare la mia azione perché «questo è bene», il bene qualifica la *mia* condotta, la *mia* pietà ecc. La psicologia di La Rouchefoucauld è di nuovo al proprio posto. E tuttavia essa non è *vera*: non è colpa mia se la mia vita riflessiva inquina «per essenza» la mia vita spontanea e, d'altronde, la vita riflessiva implica in generale la vita spontanea. Prima d'essere «inquinati», i miei desideri sono stati puri; è il punto di vista che ho assunto su di loro che li ha inquinati. La psicologia di La Rouchefoucauld è vera soltanto per i sentimenti particolari che traggono la loro origine dalla vita riflessiva, che si danno ciò in primo luogo come *miei sentimenti*, invece di trascendersi immediatamente verso l'oggetto.

Così l'esame meramente psicologico della coscienza «intramondana» ci conduce alle stesse conclusioni del nostro studio fenomenologico: il Me non deve essere cercato *negli* stati di coscienza né *die-*

tro ad essi. Il Me appare soltanto con l'atto riflessivo e come correlato noematico di un'intenzione riflessiva. Cominciamo a intravedere che l'Io e il Me sono il medesimo. Cercheremo di mostrare che questo Ego, di cui l'Io e il Me non sono che due facce, costituisce l'unità ideale (noematica) e indiretta della serie infinita delle nostre coscienze riflesse.

L'Io è l'Ego come unità delle azioni. Il Me è l'Ego come unità degli stati e delle qualità. La distinzione che si opera fra questi due aspetti di una stessa realtà ci sembra meramente funzionale, per non dire grammaticale.

II. La costituzione dell'Ego

L'Ego non è in modo immediato unità delle coscienze riflesse. Esiste una unità *immanente* di queste coscienze: il flusso della Coscienza che si auto-costituisce come unità di se stessa* ed una unità *trascendente*: gli stati e le azioni. L'Ego è unità degli stati e delle azioni – facoltativamente delle qualità. È un'unità di unità trascendenti ed è trascendente esso stesso. È un'unità sintetica che si costituisce come polo trascendente al modo del polo-oggetto dell'atteggiamento irriflesso. Questo polo appare solamente nel mondo della riflessione. Esamineremo l'uno dopo l'altro la costituzione degli *stati*, delle *azioni* e delle *qualità* e il venire alla luce del Me come polo di queste trascendenze.

* Cfr. *Zeitbewusstsein*, passim.

A) Gli stati come unità trascendenti delle coscienze

Lo *stato* appare alla coscienza riflessiva. Si dà ad essa ed è l'oggetto di una intuizione concreta. Se io odio Pietro, il mio odio per Pietro è uno stato che posso cogliere attraverso la riflessione. Questo stato è *presente* allo sguardo della coscienza riflessiva, è *reale*. Dobbiamo da ciò concludere che esso sia immanente e certo? Nient'affatto. Non dobbiamo fare della riflessione un potere misterioso e infallibile, né credere che tutto ciò che la riflessione raggiunge sia indubitabile *perché* è raggiunto grazie alla riflessione. La riflessione ha dei limiti di diritto e di fatto. È una coscienza che pone una coscienza. Tutto quello che essa afferma su questa coscienza è certo ed adeguato. Se però degli altri oggetti appaiono ad essa attraverso questa coscienza, questi oggetti non hanno alcuna ragione di condividere i caratteri della coscienza. Prendiamo in esame una esperienza riflessiva di odio. Io vedo Pietro, provo come un sentimento profondo e agitato di repulsione e di collera alla sua vista (sono già sul piano riflessivo): il sentimento agitato è coscienza. Non posso sbagliarmi quando dico: provo in questo momento una violenta repulsione per Pietro. Ma questa esperienza di repulsione è l'odio? Evidentemente no. Essa peraltro non si dà come tale. Infatti, io odio Pietro da

molto tempo e penso che lo odierò sempre. Una coscienza istantanea di repulsione non potrebbe dunque essere il mio odio. Se anzi la limitassi a ciò che essa è, una istantaneità, non potrei nemmeno parlare di odio. Direi: «Ho repulsione per Pietro *in questo momento*» ed in tal modo non mi impegnerei per il futuro. Ma proprio per questo rifiuto di impegnare il futuro, smetterei di odiare.

Orbene, il mio odio mi appare contemporanea-mente alla mia esperienza di repulsione. Esso appare *attraverso* questa esperienza. Si dà, appunto, come qualcosa che non si limita a questa esperienza. Esso si dà *in e attraverso* ogni movimento di disgusto, di repulsione e di collera, ma al tempo stesso *non è* nessuno di essi, sfugge a tutti affermando la sua permanenza. Esso afferma che appariva già quando ieri con tanto furore ho pensato a Pietro e che apparirà domani. Esso, peraltro, opera da sé una distinzione tra *essere* e *apparire* poiché si dà come qualcosa che continua ad *essere* anche quando io sono immerso in altre occupazioni e nessuna coscienza lo manifesta. Ce ne è a sufficienza, sembra, per poter affermare che l'odio non è *coscienza*. Esso oltrepassa l'istantaneità della coscienza e non si piega alla legge assoluta della coscienza per la quale non c'è distinzione tra l'apparenza e l'essere. L'odio è dunque un oggetto trascendente. Ogni *Erlebnis* lo

manifesta interamente ma, nello stesso tempo, non è che un profilo, una proiezione (una *Abschattung*). L'odio è un credito per una infinità di coscienze coleriche o disgustate, nel passato e nel futuro. È l'unità trascendente di questa infinità di coscienze. Dire perciò «io odio» o «io amo» in occasione di una coscienza singolare di attrazione o di repulsione significa operare un passaggio all'infinito simile per certi versi a quello che operiamo quando percepiamo *un* calamaio o *il blu* della carta assorbente.

Non c'è bisogno di altro perché i diritti della riflessione siano di molto ridimensionati: è certo che Pietro mi ripugna, ma è e resterà sempre dubbio che io lo odi. Questa affermazione oltrepassa infatti di gran lunga il potere della riflessione. Non se ne deve naturalmente trarre la conclusione che l'odio sia una semplice ipotesi, un concetto vuoto: è un oggetto affatto reale, che io colgo attraverso l'*Erlebnis*, ma questo oggetto è fuori dalla mia coscienza e la natura stessa della sua esistenza implica la sua «dubitabilità». Anche la riflessione ha un dominio certo ed un dominio incerto, una sfera di evidenze adeguate ed una sfera di evidenze inadeguate. La riflessione pura (che non è tuttavia necessariamente la riflessione fenomenologica) si attiene al dato senza sollevare delle pretese sul futuro. È ciò che si può

constatare quando qualcuno, dopo aver detto nella collera: «Ti detesto», torna in sé e dice: «Non è vero, non ti detesto, l'ho detto nella collera». Si scorgono qui due riflessioni: l'una, impura e complice, che opera un passaggio all'infinito sul campo e che costituisce precipitosamente l'odio attraverso l'*Erlebnis* come il suo oggetto trascendente, – l'altra, pura, meramente descrittiva, che rende meno severa la coscienza irriflessa restituendole la sua istantaneità. Queste due riflessioni hanno colto gli stessi dati certi, ma la prima ha affermato *più* di quanto non sapesse e si è diretta attraverso la coscienza riflessa su di un oggetto situato fuori della coscienza.

Dal momento in cui si lascia il dominio della riflessione pura o impura e si medita sui suoi risultati, si è tentati di confondere il senso trascendente dell'*Erlebnis* con la sua sfumatura immanente. Questa confusione porta lo psicologo a commettere due specie di errori: o, per il fatto che spesso mi inganno sui miei sentimenti, per il fatto, ad esempio, che mi capita di credere di amare quando invece odio, concludo che l'introspezione è ingannevole; in questo caso, separo definitivamente il mio *stato* dalle sue apparizioni; reputo che occorra un'interpretazione simbolica di tutte le apparizioni (considerate come simboli) per determinare il sentimento e sup-

pongo un rapporto di causalità fra il sentimento e le sue apparizioni; ecco l'inconscio che ricompare, – oppure, siccome so la mia introspezione sempre corretta, siccome non posso dubitare della mia coscienza di repulsione fintanto che l'ho, mi credo autorizzato a trasferire questa certezza al sentimento, concludo che il mio odio può essere rinchiuso nell'immanenza e nella adeguazione di una coscienza istantanea.

L'odio è uno *stato*. E con questo termine ho tentato di esprimere il carattere di passività che è costitutivo di esso. Si dirà forse che l'odio è una forza, un impulso irresistibile ecc. Ma anche la corrente elettrica o la cascata d'acqua sono forze temibili: questo toglie forse qualcosa alla passività e all'inerzia della loro natura? Forse che non ricevono la loro energia *dal di fuori*? La passività di una cosa spazio-temporale si costituisce a partire dalla sua relatività esistenziale. Un'esistenza relativa non può che essere passiva dal momento che la minima attività la libererebbe dal relativo e la costituirebbe in assoluto. Allo stesso modo l'odio, esistenza relativa alla coscienza riflessiva, è *inerte*. E naturalmente, parlando dell'inerzia dell'odio, vogliamo soltanto dire che esso *appare* così alla coscienza. Non si dice infatti: «Il mio odio fu risvegliato...», «Il suo odio era combattuto dal violento desiderio di... ecc.»? Le

lotte dell'odio contro la morale, la censura ecc., non sono forse raffigurate come conflitti di forze fisiche al punto che Balzac e la maggior parte dei romanzieri (talvolta lo stesso Proust) applicano agli stati il principio dell'indipendenza delle forze? Tutta la psicologia degli stati (e la psicologia non fenomenologica in generale) è una psicologia dell'inerte.

Lo stato è dato in un certo senso come intermedio fra il corpo (la «cosa» immediata) e l'*Erlebnis*. Tuttavia esso non è dato come agente nella stessa maniera dal lato del corpo e dal lato della coscienza. Dal lato del corpo, la sua azione è schiettamente causale. È causa della mia mimica, dei miei gesti: «Perché Lei è stato così maleducato con Pietro?» «*Perché* lo detesto». Ma le cose non potrebbero andare allo stesso modo (salvo nel caso delle teorie costruite *a priori* e con dei concetti vuoti come nel freudismo) dal lato della coscienza. In nessun caso, infatti, la riflessione può ingannarsi sulla spontaneità della coscienza riflessa: è il dominio della certezza riflessiva. Così la relazione tra l'odio e la coscienza istantanea di disgusto è costruita in modo da combinare nello stesso tempo le esigenze dell'odio (essere primo, essere *origine*) e i dati certi della riflessione (spontaneità): la coscienza di disgusto appare alla riflessione come una emanazione spontanea dell'odio. Notiamo qui, per la prima volta, que-

sta nozione di *emanazione*, che è così importante quando si tratta di collegare gli stati psichici inerti alla spontaneità della coscienza. In un certo senso la repulsione si dà come qualcosa che si produce *in occasione* dell'odio e *a carico* dell'odio. L'odio appare attraverso essa come ciò da cui essa promana. Concediamo di buon grado che il rapporto dell'odio con l'*Erlebnis* particolare di repulsione non è logico. È senza dubbio un legame magico. Ma noi abbiamo voluto soltanto descrivere e, del resto, si vedrà subito che è in termini esclusivamente magici che si deve parlare dei rapporti del Me con la coscienza.

B) Costituzione delle azioni

Non tenteremo di stabilire una distinzione tra la coscienza *attiva* e la coscienza semplicemente spontanea. Questo ci sembra d'altronde uno dei più difficili problemi della fenomenologia. Vorremmo semplicemente fare notare che l'azione concertata è in primo luogo (e di qualunque genere sia la coscienza attiva) un trascendente. Questo è evidente per delle azioni come «suonare il pianoforte», «guidare una automobile», «scrivere», perché queste azioni sono «prese» nel «mondo delle cose». Ma le azioni puramente psichiche come dubitare, ragionare, meditare, fare

un'ipotesi, devono anch'esse essere concepite come delle trascendenze. Ciò che qui inganna è che l'azione non è soltanto l'unità noematica di una corrente di coscienza: è anche una realizzazione concreta. Non bisogna però scordare che l'azione richiede tempo per compiersi. Essa ha delle articolazioni, dei momenti. A questi momenti corrispondono delle coscienze concrete attive e la riflessione che si dirige sulle coscienze concrete coglie intuitivamente l'azione totale come unità trascendente delle coscienze attive. In questo senso si può dire che il dubbio spontaneo che mi assale quando intravedo un oggetto nella penombra è una *coscienza*, ma il dubbio metodico di Descartes è un'azione, cioè un oggetto trascendente della coscienza riflessiva. Si comprende a questo punto il pericolo: quando Descartes dice «dubito quindi sono», si tratta del dubbio spontaneo che la coscienza riflessiva coglie nella sua istantaneità –, oppure si tratta appunto della *impresa* di dubitare? Questa ambiguità, lo abbiamo visto, può essere l'origine di gravi errori.

C) *Le qualità come unità facoltative degli stati*

Come vedremo, l'Ego è direttamente l'unità trascendente degli stati e delle azioni. Può tuttavia esi-

stere un intermediario tra questi e quello: è la qualità. Quando abbiamo provato diverse volte odio nei confronti di differenti persone o tenaci rancori o lunghe collere, unifichiamo queste diverse manifestazioni intenzionando una disposizione psichica a produrle. Questa disposizione psichica (io sono particolarmente acrimonioso, sono capace di odiare violentemente, sono collerico) è naturalmente di più e altro di un semplice mezzo. È un oggetto trascendente. Essa rappresenta il sostrato degli stati così come gli stati rappresentano il sostrato degli *Erlebnisse*. Il suo rapporto con i sentimenti non è tuttavia un rapporto di emanazione. L'emanazione unisce solo le coscienze alle passività psichiche. Il rapporto della qualità allo stato (o all'azione) è un rapporto di attualizzazione. La qualità è data come una potenzialità, una virtualità che sotto l'influenza di fattori diversi, può passare all'attualità. La sua attualità è appunto lo stato (o l'azione). Si comprende allora la differenza essenziale fra la qualità e lo stato. Lo stato è una unità noematica di spontaneità, la qualità è una unità di passività obiettive. Nell'assenza di ogni coscienza di odio, l'odio si dà come esistente in atto. Al contrario, nell'assenza di ogni coscienza di rancore, la qualità corrispondente resta una potenzialità. La potenzialità non è la semplice pos-

sibilità: essa si presenta come qualcosa che esiste realmente, ma il cui modo di esistenza è di essere in potenza. Di questo tipo sono naturalmente i difetti, le virtù, i gusti, i talenti, le tendenze, gli istinti ecc. Queste unificazioni sono sempre possibili. L'influenza di idee preconcepite e dei fattori sociali è qui preponderante. Per contro, esse non sono mai indispensabili, perché gli stati e le azioni possono trovare direttamente nell'Ego l'unità che esigono.

D) La costituzione dell'Ego come polo delle azioni, degli stati e delle qualità

Abbiamo imparato a distinguere lo «psichico» dalla coscienza. Lo psichico è l'oggetto trascendente della coscienza riflessiva,* esso è anche l'oggetto della scienza chiamata psicologia. L'Ego appare alla

* Può però essere colto e raggiunto anche attraverso la percezione dei comportamenti. Contiamo di spiegarci altrove sulla identità di fondo di tutti i metodi psicologici.¹

¹ Sartre rinvia qui al suo trattato sistematico di psicologia fenomenologica *La Psyché*, lungamente progettato, ma che non vide mai la luce. Di questo progetto, resta il saggio pubblicato, nel 1939, con il titolo *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (trad. it. di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2004).

riflessione come un oggetto trascendente realizzante la sintesi permanente dello psichico. L'Ego è *dalla parte* dello psichico. Osserveremo a questo punto che l'Ego che consideriamo è psichico e non psico-fisico. Non è per via di astrazione che separiamo questi due aspetti dell'Ego. Il Me psico-fisico è un arricchimento sintetico dell'Ego psichico, che può esistere molto bene (e senza riduzione di alcun genere) indipendentemente. È certo, ad esempio, che quando si dice: «Io sono un indeciso», non si ha di mira direttamente il Me psico-fisico.

Sarebbe seducente costituire l'Ego in «polo-soggetto» come quel «polo-oggetto» che Husserl situa al centro del nocciolo noematico. Questo polo-oggetto è una X che sostiene le determinazioni.

«Ma i predicati sono predicati di “qualcosa”, ed anche questo “qualcosa” appartiene, inseparabilmente, al nocciolo in questione: esso è il punto centrale di unità, di cui abbiamo parlato sopra. È il punto di annodamento, o il “portatore” dei predicati, ma non può dirsi affatto la loro unità nel senso in cui sarebbe da dire unità un qualunque complesso o un qualunque nesso dei predicati. Sebbene non ne sia separabile né collocabile accanto ad essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati; così come reciprocamente questi stessi sono i suoi pre-

dicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso.»*

Con ciò Husserl intende sottolineare che egli considera le cose come delle sintesi analizzabili almeno in via ideale. Questo albero, questo tavolo sono certamente dei complessi sintetici e ogni qualità è legata a tutte le altre. Ma è ad esse legata *in quanto appartiene allo stesso oggetto X*. Logicamente primi sono i rapporti unilaterali secondo i quali ogni qualità appartiene (direttamente o indirettamente) a questo X, come un predicato a un soggetto. Ne consegue che una analisi è sempre possibile. Questa concezione è molto discutibile. Non è tuttavia questo il luogo per esaminarla. Ciò che per noi ha importanza è che una totalità sintetica, indissolubile, e che si sostenesse da sola, non avrebbe alcun bisogno di un supporto X, a condizione naturalmente che essa sia realmente e concretamente inanalizzabile. È inutile, ad esempio, se si considera una melodia, supporre un X che servirebbe da sostegno alle differenti note. L'unità proviene in questo caso dall'assoluta indissolubilità degli elementi i quali non possono essere concepiti come separati, se non in via

* *Idee*, I, § 131, pp. 292-293 (trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965).

astrattiva. Il soggetto del predicato sarà qui la totalità concreta, e il predicato sarà una qualità astrattamente separata dalla totalità e che assume tutto il suo significato solo se la si ricollega alla totalità.*

Per queste stesse ragioni ci rifiuteremo di vedere nell'Ego una specie di polo X che sarebbe il supporto dei fenomeni psichici. Un tale X sarebbe per definizione indifferente alle qualità psichiche di cui sarebbe il supporto. L'Ego, come vedremo, non è però mai indifferente ai suoi stati, è «compromesso» da loro. Orbene, un supporto può essere così compromesso da ciò che sostiene solo nel caso in cui sia una totalità concreta che sostiene e contiene le proprie qualità. L'Ego non è niente al di fuori della totalità concreta degli stati e delle azioni di cui è supporto. Indubbiamente è trascendente a tutti gli stati che unifica, non però come un X astratto il cui compito è soltanto quello di unificare: è piuttosto la totalità infinita degli stati e delle azioni che non si lascia mai ridurre ad *uno* stato e ad *una* azione. Se noi cercassimo un analogo per la coscienza irriflessa di ciò che è l'Ego per la coscienza di secondo grado, dovremmo piuttosto pensare al *Mondo*, con-

* Husserl conosce del resto molto bene questo tipo di totalità sintetica, alla quale ha dedicato uno studio notevole: *Ricerche logiche*, t. II, Terza Ricerca (trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 19 sg.).

cepito come la totalità sintetica infinita di tutte le cose. Capita anche, infatti, che il Mondo al di là del nostro ambiente immediato sia da noi colto come una vasta esistenza concreta. In questo caso le cose che ci circondano appaiono soltanto come la punta estrema di questo Mondo che le oltrepassa e le ingloba. L'Ego sta agli oggetti psichici come il Mondo alle cose. L'apparizione del Mondo sullo sfondo delle cose è tuttavia abbastanza rara: occorrono delle circostanze particolari (assai ben descritte da Heidegger in *Essere e Tempo*) perché esso si «diveli». L'Ego, invece, appare sempre all'orizzonte degli stati. Ogni stato, ogni azione si dà infatti come tale da non poter essere, senza astrazione, separata dall'Ego. E se il giudizio separa l'Io dal suo stato (come nella frase: «*Io sono innamorato*»), questo non può avvenire che per collegarli subito dopo: il movimento di separazione condurrebbe ad un vuoto e falso significato se esso stesso non si desse per incompleto e se non si completasse con un movimento di sintesi.

Questa totalità trascendente condivide il carattere incerto di ogni trascendenza; tutto ciò che le nostre intuizioni ci rivelano dell'Ego può cioè essere sempre contraddetto da intuizioni ulteriori e si manifesta come tale. Ad esempio, io posso avere la certezza di essere incollerito, geloso ecc., e cionono-

stante posso ingannarmi. In altre parole, posso ingannarmi pensando di avere un *tale Me*. L'errore non si commette d'altronde solo al livello del giudizio ma già al livello dell'evidenza antepredicativa. Questo carattere incerto del mio Ego – o anche l'errore intuitivo che commetto – non significa che abbia un *vero Me* che ignoro, ma soltanto che l'Ego intenzionato ha in se stesso il carattere dell'incertezza (in alcuni casi della falsità). Non è esclusa l'ipotesi metafisica secondo la quale il mio Ego si comporrebbe non di elementi realmente esistenti (da dieci anni o da un secondo), ma sarebbe esclusivamente costituito di falsi ricordi. Fino a questo punto si estende il potere del Genio Maligno.

Essere un oggetto *incerto* è caratteristico della natura dell'Ego, non ne consegue però che esso sia anche *ipotetico*. Infatti l'Ego è l'unificazione trascendente spontanea dei nostri stati e delle nostre azioni. A questo titolo non è una ipotesi. Io non mi dico: «Forse ho un Ego» come posso dirmi: «Forse odio Pietro». Non cerco qui un *sensu* unificatore dei miei stati. Quando unifico le mie coscienze sotto la rubrica «Odio», aggiungo loro un certo senso, le qualifico. Ma quando incorporo i miei stati alla totalità concreta Me, non aggiungo loro nulla. Infatti il rapporto dell'Ego con le qualità, con gli stati, con le azioni, non è un rapporto di emanazione (come il

rapporto della coscienza col sentimento), né un rapporto di attualizzazione (come il rapporto della qualità con lo stato). È un rapporto di produzione poetica (nel senso del ποιεῖν), o, se si preferisce, di creazione.

Ciascuno, rifacendosi ai dati della propria intuizione, può constatare che l'Ego è dato come produttore dei propri stati. Noi cerchiamo qui di descrivere questo Ego trascendente così come si rivela all'intuizione. Partiamo dunque da questo fatto incontestabile: ogni nuovo stato è unito direttamente (o indirettamente attraverso la qualità) all'Ego come alla sua origine. Questo genere di creazione è proprio una creazione *ex nihilo*, nel senso che lo stato non è dato come qualcosa di già esistente nel Me. Anche se l'odio si dà come attualizzazione di una certa potenza di rancore o di odio, esso resta tuttavia qualcosa di nuovo in rapporto alla potenza che attualizza. L'atto unificatore della riflessione collega perciò ogni nuovo stato in un modo particolarissimo alla totalità concreta *Me*. Non si limita a coglierlo come qualcosa che si congiunge a questa totalità, che si fonde con quella: la riflessione intenziona un rapporto che percorre il tempo alla rovescia e che dà il Me come l'origine dello stato. E lo stesso vale naturalmente per le azioni in rapporto all'Io. Quanto alle qualità, sebbene *qualifichino* il

Me, esse non si danno come qualcosa grazie al quale quello esisterebbe (come è il caso, ad esempio, di un aggregato: ogni pietra, ogni mattone esistono per se stessi e il loro aggregato esiste grazie a ciascuno di essi). Al contrario l'Ego sostiene le sue qualità attraverso una vera e propria creazione continua. Eppure noi non cogliamo l'Ego come qualcosa che, in ultima analisi, è una pura origine creatrice, al di qua delle qualità. Non ci sembra che potremmo trovare un polo scheletrico se togliessimo una dopo l'altra tutte le qualità. Se l'Ego appare come al di là di ogni qualità e perfino di tutte, è perché è opaco come un oggetto; dovremmo procedere ad un'opera di denudazione infinita per togliere tutte le sue potenze. E, al termine di questa denudazione, l'Ego si sarebbe dileguato, non ne resterebbe nulla. L'Ego è creatore dei suoi stati e sostiene le sue qualità nell'esistenza attraverso una specie di spontaneità conservatrice. Non bisognerebbe confondere questa spontaneità creatrice o conservatrice con la Responsabilità, che è un caso speciale di produzione creatrice a partire dall'Ego. Sarebbe interessante studiare i diversi modi in cui gli stati procedono dall'Ego. Si tratta, solitamente, di una derivazione magica. In alcune occasioni essa può essere razionale (nel caso della volontà riflessa, ad esempio), sempre, però, con un fondo di inintelligibilità di cui

forniremo subito la ragione. Con le differenti coscienze (prelogiche, infantili, schizofreniche, logiche ecc.) la sfumatura della creazione varia, ma rimane sempre una creazione poetica. Un caso particolarissimo e di notevole interesse è quello della psicosi di influenza. Che cosa vuol dire il malato con queste parole: «*Mi si fa avere dei pensieri cattivi*»? Proveremo a studiarlo in un'altra opera.² Notiamo qui, però, che la spontaneità dell'Ego non è negata: essa è in qualche modo *stregata* (*envoûtée*), ma rimane.

Questa spontaneità non deve però essere confusa con quella della coscienza. L'Ego, essendo oggetto, è infatti passivo. Si tratta perciò di una pseudo-spontaneità che troverebbe dei simboli ad essa adeguati nello zampillare di una fonte, di un geyser ecc. Il che è come dire che si tratta solo di un'apparenza. L'autentica spontaneità deve essere perfettamente chiara: è ciò che essa produce e non può essere altro. Legata sinteticamente ad altro che a se stessa, essa conterrebbe infatti una qualche oscurità e, addirittura, una certa passività nel trasformarsi. Bisognerebbe infatti ammettere un passaggio da *se stesso* ad *altro*, cosa che implicherebbe lo sfuggire della spontaneità a se stessa. La spontaneità dell'Ego

² Sartre rinvia ancora a *La Psyché*.

sfugge a se stessa poiché l'odio dell'Ego, quantunque non possa esistere isolatamente, possiede malgrado tutto una certa indipendenza in rapporto all'Ego. Di modo che l'Ego è sempre sorpassato da ciò che produce, per quanto, da un altro punto di vista, *sia* ciò che produce. Di qui quegli stupori da manuale: «Come ho potuto, *io*, fare questo» («Moi, *j'ai pu faire ça!*»), «Come posso, *io*, odiare mio padre» («Moi, *je puis haïr mon père*») ecc. ecc. In questo caso, evidentemente, l'insieme concreto del Me intuito fino a quel momento appesantisce questo Io produttore e lo trattiene un po' indietro rispetto a ciò che esso ha prodotto. Il legame dell'Ego con i suoi stati resta dunque una spontaneità inintelligibile. È questa spontaneità che Bergson ha descritto nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* e che confonde con la libertà, senza rendersi conto che descrive un *oggetto*, e non una coscienza, e che il legame che pone è perfettamente irrazionale perché il produttore è passivo rispetto alla cosa creata. Questo legame, per quanto irrazionale, è nondimeno quello che constatiamo nella intuizione dell'Ego. E noi ne afferriamo il senso: l'Ego è un oggetto non solo concepito, ma anche *costituito* dalla scienza riflessiva. È un centro virtuale di unità, e la coscienza lo costituisce in *senso inverso* a quello seguito dalla produzione reale: prime *realmente* sono le co-

scienze attraverso le quali si costituiscono gli stati, poi, attraverso questi, l'Ego. Siccome però l'ordine è rovesciato da una coscienza che s'imprigiona nel Mondo per sfuggire se stessa, le coscienze sono date come derivanti dagli stati e gli stati come prodotti dall'Ego. Ne consegue che la coscienza proietta la propria spontaneità nell'oggetto per conferirgli il potere creatore che gli è assolutamente necessario. Questa spontaneità *rappresentata e ipostatizzata* in un oggetto diviene però una spontaneità bastarda e degradata che conserva magicamente la sua potenza creatrice, divenendo al tempo stesso passiva. Da ciò l'irrazionalità profonda della nozione di Ego. Conosciamo altri aspetti degradati della spontaneità cosciente. Ne citerò uno solo: una mimica espressiva e sottile può comunicarci l'*Erlebnis* del nostro interlocutore con tutto il suo senso, tutte le sue sfumature, tutta la sua freschezza. Ma ce la comunica *degradata*, vale a dire *passiva*. Siamo così circondati da oggetti magici che conservano come un ricordo della spontaneità della coscienza, essendo al tempo stesso degli oggetti del mondo. Ecco perché l'uomo è sempre uno stregone per l'uomo. Infatti questo legame poetico di due passività di cui l'una crea l'altra spontaneamente è la risorsa della stregoneria, è il senso profondo della «partecipazione». Ecco perché anche noi siamo degli strego-

ni per noi stessi ogni volta che consideriamo il nostro Me.

In virtù di questa passività l'Ego è suscettibile di *subire affezioni*. Niente può agire sulla coscienza perché essa è causa di sé. L'Ego che produce, invece, subisce il colpo di rimbalzo da ciò che produce. È «compromesso» da ciò che produce. C'è qui un'inversione del rapporto: l'azione o lo stato si rovescia sull'Ego per qualificarlo. Questo ci riporta ancora alla relazione di partecipazione. Ogni nuovo stato prodotto dall'Ego colora e dà una sfumatura all'Ego nel momento in cui l'Ego lo produce. L'Ego è in qualche modo stregato da questa azione, ne partecipa. Non è il crimine commesso da Raskolnikoff che s'incorpora all'Ego di questi. O piuttosto, per essere esatti, è il crimine ma sotto una forma condensata, sotto la forma di un livido (*meurtissure*). Così tutto ciò che l'Ego produce lo colpisce, lo affetta; bisogna aggiungere: *e soltanto* ciò che esso produce. Si potrebbe obiettare che il Me può essere trasformato dagli avvenimenti esteriori (rovina, lutto, delusione, cambiamento di status ecc.), ma solamente in quanto questi sono per lui l'occasione di stati e di azioni. È come se la sua fantomatica spontaneità garantisse l'Ego da ogni contatto diretto con l'esterno, come se esso potesse comunicare con il Mondo soltanto attraverso l'intermediario degli sta-

ti e delle azioni. Si comprende dunque la ragione di questo isolamento: è, molto semplicemente, perché l'Ego è un oggetto che appare soltanto alla riflessione e che perciò è radicalmente separato dal Mondo. Non è sul medesimo piano.

Siccome l'Ego è una sintesi irrazionale di attività e di passività, esso è sintesi di interiorità e di trascendenza. In un certo senso, è più «interiore» alla coscienza degli stati. È, più esattamente, l'interiorità della coscienza riflessa, contemplata dalla coscienza riflessiva. È però facile scorgere che la riflessione, *contemplando* l'interiorità, ne fa un oggetto posto davanti ad essa. Cosa intendiamo infatti per interiorità? Semplicemente questo, che per la coscienza essere e conoscersi sono una sola e medesima cosa. Cosa che può esprimersi in diverse maniere: posso dire, ad esempio, che per la coscienza l'apparenza è l'assoluto in quanto essa è apparenza oppure che la coscienza è un essere la cui essenza implica l'esistenza. Queste differenti formule ci permettono di concludere che l'interiorità si *vive* (che «*si esiste interiormente*»), ma che non la si contempla; l'interiorità, infatti, è al di là della contemplazione in quanto sua condizione. A nulla servirebbe obiettare che la riflessione pone la coscienza riflessa e, con ciò, la sua interiorità. Il caso è particolare: come benissimo ha mostrato Husserl, riflessione

e riflesso sono il medesimo e l'interiorità dell'una si fonde con quella dell'altro. Porre però davanti a sé l'interiorità significa necessariamente appesantirla in oggetto. È come se questa si richiudesse in se stessa e non ci offrisse che le sue apparenze esteriori, come se occorresse «girarle attorno» per comprenderla. Ed è appunto in questa guisa che l'Ego si consegna alla riflessione: come una interiorità chiusa in se stessa. È *per lei* che è interiore, non *per* la coscienza. Naturalmente, si tratta ancora di un complesso contraddittorio: una interiorità assoluta non ha infatti mai un «fuori». Essa può essere concepita soltanto attraverso se stessa ed è per questo che non possiamo cogliere le coscienze dell'altro (esclusivamente per questa ragione e non perché i corpi ci separano). Di fatto questa interiorità degradata e irrazionale si lascia analizzare in due particolarissime strutture: l'*intimità* e l'*indistinzione*. In rapporto alla coscienza l'Ego si dà come intimo. È come se l'Ego fosse *coscienza* con questa sola ed essenziale differenza che esso è opaco per la coscienza. E questa opacità è colta come *indistinzione*. L'indistinzione, di cui in forme differenti si fa largo uso in filosofia, è l'interiorità vista dal di fuori o, se si preferisce, la proiezione degradata dell'interiorità. È questa indistinzione che, ad esempio, si ritroverebbe nella famosa «molteplicità di interpene-

trazione» di Bergson. È ancora questa indistinzione, anteriore alle specificazioni della natura naturata, che si ritrova nel Dio di numerose mistiche. La si può comprendere sia come una primitiva indifferenziazione di tutte le qualità, sia come una forma pura dell'essere, anteriore ad ogni qualificazione. Queste due forme di indistinzione appartengono all'Ego, a seconda della maniera in cui lo si considera. Nell'attesa, per esempio – (o quando Marcel Arland spiega che occorre un evento straordinario perché si riveli il Me autentico)³ – l'Ego si manifesta come una potenza nuda che si preciserà e si determinerà a contatto con gli eventi.* Dopo l'azione, invece, sembra che l'Ego riassorba l'atto compiuto in una molteplicità di interpenetrazione. In entrambi i casi si tratta di totalità concreta, ma la sintesi totalizzante è operata secondo intenzioni differenti. Si potrebbe forse arrivare a dire che l'Ego, rispetto al

³ Marcel Arland, scrittore, critico letterario e saggista. Fondatore con R. Crevel e R. Vitrac della rivista dadaista «Aventure» e, più tardi, di «Dés». Dal 1922 collaboratore regolare della «Nouvelle Revue Française». È forse ad un articolo pubblicato proprio in quella rivista, *Sur un nouveau Mal du Siècle* (125, 1° febbraio 1924), che, secondo Sylvie Le Bon, si riferirebbe qui Sartre.

* Come nel caso in cui chi è preso da una forte passione, volendo far capire che non sa fino a dove la sua passione lo trascinerà, dice: «Io ho paura di *me*».

passato, è molteplicità di interpenetrazione e, rispetto al futuro, potenza nuda. Si deve però qui diffidare di una eccessiva schematizzazione.

Come tale il Me ci resta ignoto. E questo può spiegarsi facilmente: esso si dà come un oggetto. Il solo metodo per conoscerlo è perciò l'osservazione, l'approssimazione, l'attesa e l'esperienza. Ma tali procedimenti, perfettamente adeguati ad ogni realtà trascendente *non-intima*, in questo caso non funzionano, a causa dell'intimità stessa del Me. Esso è troppo presente perché si possa osservarlo da un punto di vista veramente esteriore. Se ce ne si distanzia per procurarsi una prospettiva, ci accompagna in questo passo indietro. È infinitamente vicino ed io non posso girargli attorno. Sono pigro o laborioso? Potrò forse stabilirlo rivolgendomi a chi mi conosce e domandando la loro opinione. Oppure posso anche collezionare i fatti che mi concernono e tentare di interpretarli *obiettivamente come se si trattasse di un altro*. Sarebbe però inutile indirizzarmi direttamente al Me e tentare di approfittare della sua intimità per conoscerlo, giacché è proprio questa che ci sbarra la strada. «Conoscersi bene» è perciò fatalmente assumere su di sé il punto di vista dell'altro, vale a dire un punto di vista inevitabilmente falso. E, ne converranno tutti coloro che hanno tentato di conoscersi, questo tentativo di intro-

spezione si presenta, fin dall'inizio, come uno sforzo per ricostituire con delle parti staccate, con dei frammenti isolati, ciò che è dato originariamente *d'un sol colpo*, di getto. L'intuizione dell'Ego è quindi un miraggio sempre deludente, perché nello stesso tempo, rivela tutto e non rivela nulla. D'altronde non potrebbe essere diversamente poiché l'Ego non è la totalità reale delle coscienze (questa totalità sarebbe contraddittoria come ogni infinito in atto), ma l'unità *ideale* di tutti gli stati e di tutte le azioni. In quanto ideale, questa unità può ovviamente abbracciare una infinità di stati. È chiaro, però, che ciò che è consegnato all'intuizione concreta e piena è soltanto questa unità *in quanto* si incorpora nello stato presente. Muovendo da questo nocciolo concreto una quantità più o meno grande di intenzioni vuote (di diritto una infinità) si dirigono verso il passato e verso il futuro e intenzionano gli stati e le azioni che non sono date attualmente. Chi ha una qualche conoscenza della fenomenologia comprenderà agevolmente come l'Ego sia nello stesso tempo una unità ideale di stati per la maggior parte assenti ed una totalità concreta che si dà nella sua interezza all'intuizione: questo significa semplicemente che l'Ego è una unità noematica e non noetica. Un albero o una sedia non esistono in modo diverso. Naturalmente le intenzioni vuote possono sempre essere riempite

e un qualsiasi stato, una qualsiasi azione può sempre riapparire alla coscienza come qualcosa che è o è stato prodotto dall'Ego.

Per concludere, ciò che impedisce radicalmente di acquisire reali conoscenze sull'Ego, è il modo affatto singolare in cui esso si dà alla coscienza riflessiva. L'Ego appare infatti solo quando non lo si guarda. Bisogna che lo sguardo riflessivo si fissi sull'*Erlebnis*, come emanazione dello stato. Allora, dietro allo stato, all'orizzonte appare l'Ego. Esso è dunque sempre visto soltanto «con la coda dell'occhio». Non appena volgo il mio sguardo verso di lui e voglio raggiungerlo senza passare attraverso l'*Erlebnis* e lo stato, svanisce. Cercando di cogliere l'Ego in se stesso come oggetto diretto della mia coscienza, ricado infatti sul piano irriflesso e l'Ego sparisce con l'atto riflessivo. Da qui deriva quella impressione di fastidiosa incertezza, che molti filosofi traducono mettendo l'Io al di qua dello stato di coscienza e affermando che la coscienza deve volgere il proprio sguardo su se stessa per percepire l'Io che è dietro di essa. Non per questo, ma *per natura* l'Ego è inafferrabile.

È indubbio tuttavia che l'Io appare sul piano irriflesso. Se mi si domanda «Che sta facendo?» ed io, tutto preso, rispondo «(Io) cerco di appendere questo quadro» o «(Io) riparo la ruota anteriore», que-

ste frasi non ci trasportano sul piano della riflessione, io le pronuncio senza smettere di lavorare, senza smettere di considerare unicamente le azioni, in quanto fatte o da fare – non in quanto io le faccio. Questo «Io», che è qui in questione, non è tuttavia una semplice forma sintattica. Ha un senso: è, molto semplicemente, un concetto vuoto e destinato a restare vuoto. Nello stesso modo in cui, attraverso un semplice concetto, posso pensare ad una sedia in assenza di ogni sedia, così posso pensare l'Io nell'assenza dell'Io. È quanto rende manifesto l'esame di frasi come: «Che fa questo pomeriggio?», «(Io) vado in ufficio» o «(Io) ho incontrato il mio amico Pietro» o «Bisogna che (Io) gli scriva» ecc. ecc. Cadendo dal piano riflesso a quello irriflesso, l'Io non si vuota però semplicemente. Esso si degrada: perde la sua *intimità*. Il concetto non potrebbe mai essere riempito dai dati della intuizione perché esso intenziona ora un'altra cosa. L'Io che troviamo qui è in qualche modo il supporto di azioni che *io* faccio e devo fare nel mondo in quanto esse sono delle qualità del mondo e non delle unità di coscienza. Ad esempio: perché il fuoco prenda, la legna *deve* essere spezzata in piccoli pezzi. Lo *deve*: è una qualità della legna ed è un rapporto oggettivo della legna col fuoco che *deve* essere acceso. Adesso *io* spezzo la legna, l'azione, cioè, si realizza nel mon-

do e il sostegno oggettivo e vuoto di questa azione è l'*Io-concetto*. Ecco perché il corpo e le immagini dei corpi possono portare a compimento il degradarsi dell'*Io* concreto della riflessione a *Io-concetto*, mettendo a disposizione di questo illusori riempimenti. Dico «*Io*» spezzo la legna e vedo e sento l'oggetto «corpo» nell'atto di spezzare la legna. Il corpo funziona allora da simbolo visibile e tangibile per l'*Io*. Ecco dunque la serie di rifrazioni e di degradazioni di cui una «*egologia*» dovrebbe occuparsi.

Piano riflesso	{	Coscienza irriflessa – immanenza – interiorità Ego intuitivo – trascendenza – intimità (dominio dello psichico)
Piano irriflesso	{	<i>Io-concetto</i> (facoltativo) – vuoto trascendente – senza «intimità» Corpo come riempimento illusorio dell' <i>Io-concetto</i> (dominio dello psico-fisico)

E) L'Io e la coscienza nel Cogito

Ci si potrà domandare perché l'*Io* appaia in occasione del Cogito dal momento che il cogito, se è operato correttamente, è apprensione di una coscienza pura, senza costituzione di stato né di azione. A dire il vero l'*Io* non è necessario qui, dato che esso

non è mai unità diretta delle coscienze. Si può anche supporre una coscienza operante un atto riflessivo puro che la consegni a se stessa come spontaneità non-personale. Bisogna però considerare che la riduzione fenomenologica non è mai perfetta. Intervengono qui una ridda di motivazioni psicologiche. Quando Descartes effettua il Cogito, lo effettua in relazione con il dubbio metodico, con l'ambizione di «fare avanzare la scienza» ecc., le quali cose sono delle *azioni* e degli *stati*. In tal modo il metodo cartesiano, il dubbio, ecc., si presentano per essenza come le imprese di un *Io*. È del tutto naturale che il *Cogito*, che appare al termine di queste imprese e *che si dà come logicamente legato al dubbio metodico*, veda apparire un Io al suo orizzonte. Questo Io è una forma di legame ideale, un modo di affermare che il Cogito si adatta bene alla forma del dubbio. In una parola, il Cogito è impuro, è una coscienza spontanea, forse, ma che resta legata sinteticamente a delle coscienze di stati e di azioni. Lo testimonia il fatto che il Cogito si dà nello stesso tempo come il risultato logico del dubbio e come ciò che vi mette fine. Un coglimento riflessivo della coscienza spontanea come spontaneità non-personale esigerebbe di essere portato a termine *senza alcuna motivazione* precedente. Essa è di diritto sempre possibile, ma resta molto improbabili-

le o, almeno, estremamente rara nella nostra condizione d'uomini. Ad ogni modo, come abbiamo detto più sopra, l'Io che appare all'orizzonte dell'«Io penso» non si dà come produttore della spontaneità cosciente. La coscienza si produce di fronte a lui e va verso di lui, va a raggiungerlo. È tutto quello che si può dire.

Conclusione

Per concludere vorremmo semplicemente presentare le tre seguenti osservazioni:

1. La concezione dell'Ego da noi suggerita ci sembra realizzare la liberazione del Campo trascendentale e nello stesso tempo la sua purificazione.

Il Campo trascendentale, purificato da ogni struttura egologica, ritrova la sua originaria trasparenza. Da un certo punto di vista è un *nulla* poiché tutti gli oggetti fisici, psico-fisici e psichici, tutte le verità, tutti i valori sono fuori di lui, dal momento che il mio Me ha smesso, lui pure, di farne parte. Questo nulla è però *tutto* perché è *coscienza di tutti* questi oggetti. Non c'è più «vita interiore» nel senso in cui Brunschvicg oppone «vita interiore» a «vita spirituale»,¹ perché non c'è più niente che sia *og-*

¹ LEON BRUNSCHVICG, *Vie intérieure et vie spirituelle*, comunicazione al Congresso Internazionale di Filosofia di Napoli (maggio 1924), poi in

getto e che possa al tempo stesso appartenere alla intimità della coscienza. I dubbi, i rimorsi, le cosiddette «crisi di coscienza», ecc., in breve tutto il materiale della diaristica diviene semplice *rappresentazione*. E forse si potrebbe ricavare da questo qualche sano precetto di discrezione morale. Ma bisogna inoltre osservare che, da questo punto di vista, i miei sentimenti e i miei stati, il mio stesso Ego smettono di essere una mia esclusiva proprietà. Più precisamente: fino ad ora si distingueva radicalmente fra l'oggettività di una cosa spazio-temporale o di una verità eterna e la soggettività degli «stati» psichici. Si credeva che il soggetto avesse una posizione privilegiata in rapporto ai propri stati. Secondo questa concezione, quando due uomini parlano di una stessa sedia parlano proprio di una *stessa* cosa, questa sedia che l'uno prende e solleva è la *stessa* che l'altro vede, non c'è una semplice corrispondenza di immagini, c'è un solo oggetto. Si credeva però che quando Paolo tentava di comprendere uno stato psichico di Pietro, non poteva *raggiungere* questo stato, il cui afferramento intuitivo apparteneva al solo Pietro. Egli non poteva che considerare un equivalente, creare dei concetti vuoti che

«Revue de Métaphysique et de Morale», aprile-giugno 1925 (e in *Ecrits philosophiques*, t. II, PUF, Paris 1954).

vanamente tentavano di raggiungere una realtà sottratta per essenza alla intuizione. La comprensione psicologica si faceva per analogia. La fenomenologia è venuta ad insegnarci che gli *stati* sono degli oggetti, che un sentimento come tale (un amore o un odio) è un oggetto trascendente e non potrebbe contrarsi nella interiore unità di una coscienza. Perciò se Pietro e Paolo, ad esempio, parlano entrambi dell'amore di Pietro non è più vero che il secondo ne parlerebbe ciecamente e per analogia mentre il primo lo afferrerebbe pienamente. Essi parlano della stessa cosa: la colgono certamente attraverso dei procedimenti differenti, ma questi possono essere ugualmente intuitivi. E il sentimento di Pietro non è più certo per Pietro che per Paolo. Per entrambi appartiene alla categoria degli oggetti che possono essere messi in dubbio. Tuttavia questa concezione profonda e nuova resta però compromessa se il Me di Pietro, questo Me che odia o che ama, rimane una struttura essenziale della coscienza. Il sentimento, infatti, gli resta attaccato. Questo sentimento «si appiccica» al Me. Se si attira il Me nella coscienza con lui si attira il sentimento. Ci è parso invece che il Me fosse un oggetto trascendente come lo *stato* e che, quindi, fosse accessibile a due specie di intuizione: un coglimento intuitivo da parte della coscienza *di cui esso è il Me*, un coglimen-

to intuitivo meno chiaro, ma non per questo meno intuitivo, da parte delle altre coscienze. In breve, il Me di Pietro è accessibile alla mia intuizione come a quella di Pietro e in entrambi i casi è oggetto di un'evidenza inadeguata. Se le cose stanno così, niente resta di «impenetrabile» in Pietro, se non la sua stessa coscienza. Ma questa lo è *radicalmente*. Intendiamo dire che essa non è soltanto refrattaria all'intuizione, ma al pensiero. Io non posso *concepire* la coscienza di Pietro senza farne un oggetto (poiché io non la concepisco come se fosse la *mia coscienza*). Non posso concepirla perché bisognerebbe pensarla come interiorità pura e trascendenza *nello stesso tempo*, il che è impossibile. Una coscienza non può concepire altra coscienza che se stessa. Possiamo in tal modo distinguere, grazie alla nostra concezione del Me, una sfera accessibile alla psicologia, nella quale il metodo di osservazione esterna e il metodo introspettivo hanno i medesimi diritti e posso prestarsi un aiuto reciproco, e una sfera trascendentale pura accessibile alla sola fenomenologia.

Questa sfera trascendentale è una sfera di esistenza *assoluta*, vale a dire di spontaneità pure, che non sono mai oggetti e che si determinano da sole all'esistenza. Essendo il Me un oggetto, è evidente che non potrò mai dire: la *mia* coscienza, cioè la coscienza del mio Me (salvo in un senso puramente

designativo come si dice per esempio: il giorno *del* mio battesimo). L'Ego non è proprietario della coscienza, ne è l'oggetto. Certamente noi costituiamo spontaneamente i nostri stati e le nostre azioni come delle produzioni dell'Ego. Ma i nostri stati e le nostre azioni sono anche degli oggetti. Non abbiamo mai una intuizione diretta della spontaneità di una coscienza istantanea come prodotta dall'Ego. Questo sarebbe impossibile. È soltanto sul piano dei significati e delle ipotesi psicologiche che noi possiamo concepire una simile produzione, – e questo errore è possibile perché su questo piano l'Ego e la coscienza sono *vuoti*. In questo senso, se si comprende l'«Io penso» in maniera tale da fare del pensiero una produzione dell'Io, si è già costituito il pensiero di passività e in *stato*, cioè in oggetto; si è abbandonato il piano della riflessione pura, nel quale l'Ego certamente appare ma *all'orizzonte* della spontaneità. L'atteggiamento riflessivo è correttamente espresso da questa famosa frase di Rimbaud (nella *Lettera di un veggente*): «Io è un altro (*Je est un autre*)». Il contesto prova che egli ha semplicemente voluto dire che la spontaneità delle coscienze non potrebbe emanare da un Io, essa va verso l'Io, lo raggiunge, lo lascia intravedere sotto il suo limpido spessore, ma si dà in primo luogo come spontaneità *individuata e impersonale*. La tesi co-

munemente accettata, secondo la quale i nostri pensieri scaturirebbero da un inconscio impersonale e si «personalizzerebbero» divenendo coscienti, ci sembra una interpretazione grossolana e materialista di una intuizione giusta. Essa è stata sostenuta da alcuni psicologi che avevano compreso molto bene che la coscienza non «usciva» dall'Io, ma che non potevano accettare l'idea di una spontaneità auto-producentesi. Questi psicologi hanno dunque ingenuamente pensato che le coscienze spontanee «uscissero» dall'inconscio dove esse esistevano già, senza rendersi conto che non avevano fatto altro che differire il problema dell'esistenza – che prima o poi bisogna decidersi a porre – e che l'avevano reso incomprendibile poiché l'esistenza anteriore delle spontaneità nei limiti preconsoci sarebbe necessariamente una esistenza *passiva*.

Possiamo dunque formulare la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa si determina all'esistenza in ogni istante, senza che si possa concepire niente *prima di essa*. Ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela quindi una creazione *ex nihilo*. Non una *combinazione (arrangement)* nuova, ma un'esistenza nuova. C'è qualcosa di angosciante per ciascuno di noi nel cogliere così sul fatto questa infaticabile creazione di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori. Su que-

sto piano l'uomo ha l'impressione di sfuggire a se stesso continuamente, di oltrepassarsi, di essere come sorpreso da una ricchezza sempre inattesa, ed è ancora all'inconscio che egli affida il compito di spiegare questo superamento del Me da parte della coscienza. Di fatto il Me non può niente su questa spontaneità, poiché *la volontà è un oggetto che si costituisce per e a causa di questa spontaneità*. La volontà si dirige verso gli stati, verso i sentimenti o verso le cose ma non si ri-volge (*se retourne*) mai alla coscienza. Ce ne si rende ben conto in quei casi in cui si tenta di *volere* una coscienza (io *voglio* addormentarmi, non *voglio* più pensare a questo ecc.). In questi differenti casi è necessario *per essenza* che la volontà sia mantenuta e conservata *dalla coscienza radicalmente opposta* a quella che essa voleva far nascere (se *voglio* addormentarmi, resto sveglio – se non *voglio* pensare a questo o a quell'avvenimento, vi penso *proprio per questo*). Ci sembra che questa spontaneità mostruosa sia all'origine di numerose psicastenie. La coscienza si spaventa della propria spontaneità perché la sente *al di là* della libertà.² Lo

² La libertà cui Sartre qui si riferisce non è affatto quella alla quale, in *L'Être et le néant*, sarà condannata la coscienza in quanto essere-per-sé. La libertà costitutiva della coscienza affermata da Sartre nella sua opera maggiore è piuttosto, nella *Transcendance de l'Ego*, proprio la

si può costatare chiaramente a partire da questo esempio di Janet.³ Una giovane sposa aveva il terrore, quando suo marito la lasciava sola, di mettersi alla finestra e di interpellare i passanti alla maniera delle prostitute. Niente nella sua educazione, nel suo passato, né nel suo carattere può servire a spiegare un simile timore. Crediamo soltanto che una circostanza senza importanza (lettura, conversazione ecc.) abbia determinato in lei ciò che si potrebbe chiamare una vertigine della possibilità. Ella si sentiva mostruosamente libera e questa libertà vertiginosa le appariva *in occasione* di questo gesto che aveva paura di fare. Questa vertigine è però comprensibile solo se la coscienza si rivela improvvisamente a se stessa come infinitamente debordante nelle sue possibilità l'Io che di solito le serve da unità.

La funzione essenziale dell'Ego, infatti, è forse non tanto teorica quanto piuttosto pratica. Abbiamo infatti dimostrato che esso non racchiude l'unità dei fenomeni, che si limita a riflettere una unità *ideale*, mentre l'unità concreta e reale è operata già da tempo. Il suo ruolo essenziale è forse quello di masche-

spontaneità creatrice delle coscienze irriflesse che eccede la capacità dell'Ego di riferirle a sé come propri «stati».

³ L'esempio è tratto da P. JANET, *Les Névroses*, Flammarion, Paris 1909.

rare alla coscienza la sua propria spontaneità. Una descrizione fenomenologica della spontaneità mostrerebbe infatti che questa rende impossibile ogni distinzione fra azione e passione e ogni concezione di una autonomia della volontà. Queste nozioni assumono significato solo quando ogni attività è intesa come qualcosa che emana da una passività che essa trascende, quando insomma l'uomo si considera nello stesso tempo e come soggetto e come oggetto. È però una necessità d'essenza che non si possa distinguere fra spontaneità volontaria e spontaneità involontaria.

È come se la coscienza costituisse l'Ego come una falsa rappresentazione di se stessa, come se si ipnotizzasse su questo Ego che essa ha costituito, vi si immergesse, come se essa ne facesse la sua difesa e la sua legge: è grazie all'Ego, infatti, che potrà operarsi una distinzione fra il possibile e il reale, fra l'apparenza e l'essere, fra il voluto e il subito.

Può tuttavia accadere che la coscienza si produca da sola improvvisamente sul piano riflessivo puro. Non senza Ego forse, ma tale da sfuggire da ogni parte all'Ego, da dominarlo e sostenerlo fuori di sé attraverso una continua creazione. Su questo piano non c'è più distinzione tra il possibile e il reale dato che l'apparenza è l'assoluto. Non ci sono più barriere, limiti, non c'è più niente che dissimuli la

coscienza a se stessa. Allora la coscienza, rendendosi conto di ciò che si potrebbe chiamare la fatalità della sua spontaneità, ad un tratto si angoscia: è questa angoscia assoluta e senza rimedi, questa paura di sé, che ci sembra costitutiva della coscienza pura ed è essa che ci dà la chiave del disturbo psicastenico di cui parlavamo. Se l'Io dell'«Io penso» è la struttura prima della coscienza, questa angoscia è impossibile. Se, al contrario, si adotta il nostro punto di vista, non soltanto abbiamo una spiegazione coerente di questo disturbo, ma abbiamo anche un motivo permanente per effettuare la riduzione fenomenologica. È noto che Fink, nel suo articolo nei *Kantstudien*, confessa non senza malinconia che, finché si rimane nell'atteggiamento «naturale», *non c'è ragione*, non c'è «motivo» per praticare l'ἐποχή. Questo atteggiamento naturale è infatti perfettamente coerente e non vi si saprebbero trovare quelle contraddizioni che, secondo Platone, condurrebbero il filosofo a fare una conversione filosofica. L'ἐποχή appare così nella filosofia di Husserl come un miracolo. Husserl stesso, nelle *Meditazioni cartesiane*, fa un'allusione assai vaga a certi motivi psicologici che condurrebbero ad effettuare la riduzione. Ma questi motivi non sembrano affatto sufficienti e, soprattutto, la riduzione sembra potersi operare solo al termine di un lungo studio: essa appare

quindi come un'operazione *dotta*, cosa che le conferisce una specie di gratuità. Se invece l'«atteggiamento naturale» appare nella sua interezza come uno sforzo che la coscienza fa per sfuggire a se stessa proiettandosi nel Me e immergendovisi, e se questo sforzo non è mai completamente premiato, se basta un atto di semplice riflessione perché la spontaneità cosciente si allontani bruscamente dall'Io e si manifesti come indipendente, allora l'ἐποχή non è più un miracolo, non è più un metodo intellettuale, un procedimento dotto: è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare, è, al tempo stesso, un evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana.

2. Questa concezione dell'Ego ci sembra la sola confutazione possibile del solipsismo.⁴ La confutazione

⁴ La tesi antisolipsistica di Sartre sostenuta in *La transcendance de l'Ego* sarà sottoposta ad una parziale revisione in *L'Être et le néant* (trad. it. cit. p. 301). Data la crucialità della questione, ritengo opportuno citare interamente il passo in oggetto: «Avevo creduto, tempo fa, di poter sfuggire al solipsismo rifiutando a Husserl l'esistenza dell'«Ego» trascendentale. Mi sembrava allora che nella mia coscienza non rimanesse più niente che fosse privilegiato in rapporto agli altri, quando l'avesi vuotata del suo soggetto. Ma, di fatto, benché io sia ancora persuaso che l'ipotesi di un soggetto trascendentale sia inutile e nociva, il fatto di abbandonarla, non fa avanzare di un passo la questione dell'esistenza di altri. Se anche, al di fuori dell'Ego empirico, non ci fosse *nient'altro* che

presentata da Husserl in *Logica formale e trascendentale* e nelle *Meditazioni cartesiane* non ci sembra poter colpire un solipsista determinato e intelligente. Finché l'Io resta una struttura della coscienza, sarà sempre possibile opporre la coscienza col suo Io a tutti gli altri esistenti. E, in definitiva, il mondo è prodotto proprio da Me. Poco importa se taluni strati di questo mondo necessitano per la loro stessa natura di una relazione ad altri. Questa relazione può essere una semplice qualità del mondo che io creo e non mi obbliga affatto ad accettare l'esistenza reale di altri Io.

Se però l'Io diviene un trascendente, esso partecipa di tutte le vicissitudini del mondo. Non è un assoluto, non ha affatto creato l'universo, come le altre esistenze è soggetto al rigore della ἐποχή; e il solipsismo diventa impensabile dal momento che l'Io non ha più una posizione privilegiata. Il solipsismo, infatti, anziché formularsi così: «Solo Io esisto, solo, in modo assoluto», dovrebbe enunciarsi

la coscienza di questo Ego, – cioè un campo trascendentale senza soggetto – resta sempre il fatto che la mia affermazione dell'altro postula ed esige l'esistenza di un simile campo trascendentale al di là del mondo; e, di conseguenza, il solo modo di sfuggire al solipsismo sarebbe anche qui di provare che la mia coscienza trascendentale, nel suo stesso essere, subisce lo stimolo dell'esistenza extramondana di altre coscienze dello stesso tipo».

così: «Solamente la coscienza assoluta esiste, sola, in quanto assoluta», il che è evidentemente un truismo. Il mio Io infatti *non è più certo per la coscienza dell'Io degli altri uomini*. È soltanto più intimo.

3. I teorici di estrema sinistra hanno talvolta rimproverato alla fenomenologia di essere un idealismo e di annegare la realtà nel flusso delle idee. Se però l'idealismo è la filosofia senza male di Brunschvicg, se è una filosofia in cui lo sforzo di assimilazione spirituale non incontra mai delle resistenze esteriori, dove la sofferenza, la fame, la guerra si diluiscono in un lento processo di unificazione delle idee, niente è allora più ingiusto che chiamare idealisti i fenomenologi. Erano anzi secoli che non si era sentita nella filosofia una corrente così realista. Essi hanno rituffato l'uomo nel mondo, hanno restituito tutto il loro peso alle sue angosce e alle sue sofferenze, ed anche alle sue rivolte. Purtroppo, finché l'Io resterà una struttura della coscienza assoluta, alla fenomenologia si potrà sempre rimproverare di essere una «dottrina rifugio», di trarre ancora una particella dell'uomo fuori dal mondo e di stornare perciò l'attenzione dai veri problemi. Non crediamo che questo rimprovero abbia più ragion d'essere se si fa del Me un esistente rigorosamente contemporaneo del mondo, la cui esistenza ha le stesse carat-

teristiche essenziali del mondo. Ho sempre ritenuto che un'ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico non richiedesse affatto come fondamento l'assurdità di un materialismo metafisico. Non è infatti necessario che l'*oggetto* preceda il *soggetto* perché svaniscano gli pseudo-valori spirituali e la morale ritrovi le sue basi nella realtà. È sufficiente che il *Me* sia contemporaneo del Mondo e che la dualità, puramente logica, di soggetto-oggetto sparisca definitivamente dalle preoccupazioni filosofiche. Il mondo non ha creato il Me, il Me non ha creato il Mondo; il Mondo e il Me sono due oggetti per la coscienza assoluta, impersonale ed è grazie ad essa che essi si trovano connessi. Questa coscienza assoluta, quando è purificata dall'Io, non ha più niente di un *soggetto*, non è nemmeno una collezione di rappresentazioni: è semplicemente una condizione prima ed una sorgente assoluta di esistenza. E il rapporto di interdipendenza che essa stabilisce fra il Me e il Mondo basta perché il Me appaia come «in pericolo» davanti al Mondo, perché il Me (indirettamente e tramite gli stati) tragga dal Mondo tutto il suo contenuto. Non occorre altro per fondare una morale e una politica assolutamente positive.

INDICE

<i>Introduzione. Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendance de l'Ego</i> (di Rocco Ronchi)	7
I. L'IO E IL ME	25
A) Teoria della presenza formale dell'Io.	26
B) Il Cogito come coscienza riflessiva	36
C) Teoria della presenza materiale del Me.	46
II. LA COSTITUZIONE DELL'EGO	53
A) Gli stati come unità trascendenti delle scienze	54
B) Costituzione delle azioni.	60
C) Le qualità come unità facoltative degli stati	61
D) La costituzione dell'Ego come polo delle azioni, degli stati e delle qualità	63
E) L'Io e la coscienza nel Cogito	82
<i>Conclusione</i>	85

Copertina di Emanuele Innocenti

**Finito di stampare
dal Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (Varese)**

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980)
è forse l'esponente più rappresentativo dell'esistenzialismo ed uno degli intellettuali francesi contemporanei più noti nel mondo. Versatile e poliedrico, la sua attività ha attraversato vasti campi del sapere: dalla filosofia alla letteratura, dal teatro al cinema, dal giornalismo alla politica. Tra le sue maggiori opere ricordiamo, per la filosofia, *L'essere e il nulla* e la *Critica della ragione dialettica* e per la narrativa soprattutto *La nausea*. Nel 1964 fu insignito del premio Nobel per la letteratura, che rifiutò.

Titoli di J.-P. Sartre pubblicati in questa collana:

1. **Bariona o il figlio del tuono**
Racconto di Natale per cristiani e non credenti
2. **La mia autobiografia in un film**
Una confessione
3. **Tintoretto**
o il sequestrato di Venezia
4. **L'intelligibilità della Storia**
Critica della Ragione dialettica - TOMO II
5. **La liberté cartésienne**
Dialogo sul libero arbitrio
6. **Novelle e racconti**
pensieri e progetti dagli *Écrits de jeunesse*
7. **Pensare l'arte**
8. **Orfeo nero**
Una lettura poetica della negritudine

Scritto al suo rientro dal viaggio in Germania, dove aveva studiato la fenomenologia di Husserl, *La trascendenza dell'Ego* è il saggio che segna l'esordio filosofico di Jean-Paul Sartre. Questo scritto è di un'importanza fondamentale: non solo contiene in nuce tutti i temi del futuro esistenzialismo sartriano, ma costituisce una pietra miliare nella storia del pensiero filosofico del Novecento. Sartre vi critica il residuo idealistico presente nella filosofia del maestro. Rivolge un attacco definitivo alla nozione di Io e a tutta la mitologia dell'"interiorità", così cara ad una certa cultura francese del tempo. L'Io è in realtà una "cosa" come le altre "cose" del mondo. Esiste *fuori* dalla coscienza, come l'albero e la casa. Non coincide con la coscienza ma rappresenta un punto di opacità nella coscienza, la quale, in prima battuta, è rigorosamente impersonale. Purificare la coscienza dall'Io è, per Sartre, l'operazione fondamentale per la creazione di un nuovo materialismo che sia all'altezza dei tempi. Gilles Deleuze farà di queste pagine il fondamento del proprio pensiero e Jacques Lacan le utilizzerà per ripensare lo statuto del discorso psicoanalitico e la nozione freudiana di inconscio.

Per i nuovi orientamenti materialistici, che caratterizzano il più vitale pensiero filosofico del terzo millennio, questo testo di Sartre è un'opera che apre un nuovo e ancora inesplorato orizzonte del pensiero. La cura del testo è di Rocco Ronchi, che, nel saggio introduttivo, ne mette in luce la dirompente attualità e si chiede che cosa possa voler dire *oggi* fare filosofia speculativa.

ISBN 978-88-8273-130-4



9 788882 731304